ZNAK

MIESIĘCZNIK

Ks. Leszek Kuc, ks. Andrzej Zuberbier . . . TEOLOGIA: JĘZYK, PROBLEMY, PERSPEKTYWY

Stanisław Grygiel . . CZŁOWIEK, BÓG I TAJEMNICA

Karl Rahner . . . . CZY ŚLEPE POSŁUSZEŃSTWO?

Odrodzenie katolicyzmu w dwudziestoleciu:

Stefan Sawicki . . . „VERBUM" – PISMO I ŚRODOWISKO

Thomas Merton . . . AUTOBIOGRAFIA

M. A. Krąpiec: „Dlaczego zło?" • „Augustyn biskup" • „Pokolenie gigantów" – misje jezuickie na Dalekim Wschodzie

108

KRAKÓW

Rok XV CZERWIEC (6) 1963

REDAGUJE ZESPÓŁ

Hanna Malewska, Maria Morstin-Górska, Stefan Swieżawski, Stanisław Stomma, Jerzy Turowicz, Stefan Wilkanowicz, Jacek Woźniakowski, Jerzy Zawieyski.

Redaktor Naczelny: **Hanna Malewska**
Sekretarz Redakcji: **Halina Bortnowska**

Adres redakcji: Kraków, Sienna 5, I p., tel. 256-84
Sekretariat czynny w godz. 10—15
Redakcja przyjmuje w godz. 13—15

Adres administracji: Kraków, Wiślna 12, I p. tel. 213-72
Administracja przyjmuje w godz. 9—13.

Cena zeszytu zł 12.—

Prenumerata:

krajowa		zagraniczna	
kwartalnie . . . . „	36.—	kwartalnie . . . . „	50.40
półrocznie . . . . „	72.—	półrocznie . . . . „	100.80
rocznie . . . . . „	144.—	rocznie . . . . . „	201.60

Zamówienia i przedpłaty przyjmowane są w terminie do dnia 15-go miesiąca poprzedzającego okres prenumeraty.

Wpłaty na konto administracji Kraków, Wiślna 12, PKO nr 4-14-831.

Prenumerować można również przez urzędy pocztowe i listonoszy, oraz wpłacając na konto „Ruchu" Kraków, Worcella 6, PKO nr 4-6-777.

Prenumeratę zagraniczną należy wpłacać na konto PKWZ „Ruch" Warszawa, ul. Wilcza 46 — PKO 1-6-100024.

Egzemplarze archiwalne „Znaku" nabywać można w **Administracji miesięcznika „Znak", Kraków, ul. Wiślna 12** oraz w następujących księgarniach:

Katowice: Księgarnia św. Jacka, ul. 3 Maja 18; **Kraków:** Księgarnia Krakowska, ul. św. Krzyża 13; **Łódź:** Księgarnia „Czytaj" ul. Narutowicza 2; **Poznań:** Księgarnia św. Wojciecha, Pl. Wolności 1; **Warszawa:** Księgarnia św. Wojciecha, ul. Freta 48; **Wrocław:** Księgarnia Archidiecezjalna, ul. Katedralna 6.

Maszynopis otrzymano 25. IV. 1963 — Druk ukończono w czerwcu 1963
Format A-5 — Papier druk. sat. kl. V 61×86 70 g — Ark. druk. 7 1/4
Zam. nr 149 25. IV. 1963 — Nakład 7.000+350 egz. — F-6

Krakowskie Zakłady Graficzne, Zakład 7 — Kraków, ul. Kazimierza Wielkiego 95



3 CZERWCA 1963 ZMARŁ PAPIEŻ JAN XXIII
SŁUGA SŁUG BOŻYCH, ODNOWICIEL KOŚCIOŁA
NAŚLADOWCA CHRYSTUSA KOCHAJĄCY WSZYSTKICH LUDZI
I KOCHANY PRZEZ LUDZI
TEN, KTÓRY PRZYPOMNIAŁ ŚWIATU CAŁY BLASK CHRZEŚCIJAŃSTW

„Jestem jak ofiara na ołtarzu na intencję Soboru i pokoju"

ZNAK
MIESIĘCZNIK
ROK XV Nr 108 (6)
Czerwiec 1963
KRAKÓW

STEFAN SAWICKI

»VERBUM« PISMO I ŚRODOWISKO

POCZĄTKÓW szukać trzeba przed 45 laty, w r. 1917. Wtedy właśnie zaczęła się formować grupa osób skupiona wokół ks. Władysława Korniłowicza, która potem, po kilkunastu latach, stanowiła główny trzon środowiska „Verbum" *. Grupa ta miała najpierw charakter kameralny, niemal rodzinny; należeli do niej ludzie młodzi, bliscy przyjaciele: Zofia Landy, która powróciła właśnie do kraju po studiach filozoficznych w Paryżu, artyści plastycy: Zofia Sokołowska i Franciszek Tencer, siostry Zofii Sokołowskiej — Henryka i Barbara (obecnie inżynier architekt B. Brukalska), prawnicy: Tadeusz Baykowski i Stanisław Krzywoszewski; potem kilka innych osób, m. in. ożywiający intelektualnie każde spotkanie Rafał Blüth. Nazywali siebie po prostu „Kółkiem", a z nazwą tą, trochę zbyt „młodzieżową", trudno było się rozstać i potem, gdy „Kółko" rozrosło się w gromadzące licznych i bardzo różnych ludzi koło i stało się — ok. r. 1930 — czymś w rodzaju klubu literacko-naukowego.

Z początku chodziło o pogłębianie i umacnianie w sobie religijnych przekonań. Czytano więc wspólnie wprowadzające w myśl Kościoła wydawnictwa religijne, dyskutowano trudniejsze zagadnienia, wspólnie się wreszcie modlono. Atmosfera tych zebrań — jak świadczą wspomnienia uczestników — była atmosferą zaangażowania, a nawet żarliwości. Przede wszystkim dlatego, że większość „Kółka" stanowili konwertyci; zawsze tak samo pokorni jak

* Szkic ten jest wstępem do studium o czasopiśmie, „Verbum", przygotowanym przez M. Kunowską i S. Sawickiego w ramach prac Komisji Badań nad Literaturą Katolicką przy Towarzystwie Naukowym K. U. L.

i zaborczy w stosunku do dojrzanych prawd. Przyszli oni do Kościoła przełamując przynależność do innego wyznania czy po prostu utrwaloną obojętność religijną, tak częstą wówczas wśród inteligencji wychowanej pod urokiem myśli pozytywizmu. Przyszli do Kościoła bezpośrednio lub pośrednio poprzez ks. Korniłowicza, który też w sposób naturalny stał się przyjacielem i inspiratorem prac „Kółka", przyjmując zresztą raczej postawę „obecności" niż przemyślanego kierownictwa. Ta naturalność, organiczność towarzyszyła od początku dziejom grupy, a potem stała się zaaprobowaną przez nią wartością, świadomym sposobem działania, przeciwstawianym formom działalności o charakterze bardziej organizacyjnym. Tak więc, prócz podobnej drogi do Boga i podobnych zainteresowań, w sposób naturalny zbliżyły członków „Kółka" dalsze spotkania w Warszawie w poszerzającym się stale gronie, w mieszkaniu księdza Korniłowicza, wreszcie uczestnictwo — wiosną 1922 r. — w pierwszych wspólnych rekolekcjach. Ta organicznie narastająca więź, coraz wyraźniejsza świadomość celów wspólnej pracy: pogłębianie własnego życia religijnego, wiązanie z nim życia osobistego, zawodowego i społecznego, wreszcie naturalne apostolstwo wśród innych — pozwoliły przetrwać zarysowującej się już wyraźnie grupie również po wyjeździe z Warszawy jej „ojca"; tak powszechnie już wówczas nazywano ks. Korniłowicza, który jesienią 1922 r. rozpoczyna pracę w Lublinie jako dyrektor konwiktu księży, studiujących w młodym wówczas, zaledwie 4-letnim katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

„Kółko" nie tylko nie zaprzestaje swej pracy po wyjeździe ks. Korniłowicza, który zresztą utrzymywał z nim stałą i różnorodną łączność — ale właśnie wtedy zaczyna się poszerzać i rozwijać; umocnione refleksją nad odejściem do życia zakonnego jednych z pierwszych swych członków — Zofii Sokołowskiej i Franciszka Tencera, utwierdzone religijnym przeżyciem zastanawiającego faktu ich rychłej śmierci. Rozrost „Kółka" jest nadal organiczny; jego członkowie wprowadzają osoby z bliskiej rodziny, krewnych, znajomych, przyjaciół. Naturalnie są i tacy, co odchodzą, ale tych nie jest wielu. Z czasem wytwarza się nowy krąg uczestników zebrań: sympatycy lub po prostu goście. W tym właśnie charakterze biorą udział w spotkaniach m. in.: Karol Irzykowski, Zofia Nałkowska, Czesław Miłosz, Ludwik Fryde, Jan Kott. „Kółko" nie tracąc charakteru „rodzinnego", stara się być również otwarte dla innych. Dyskusje dotyczą rzeczy bardzo różnych, najczęściej jednak zagadnień ściśle religijnych, literackich, filozoficznych, społecznych. Śledzi się i czyta najnowsze publikacje religijne i filozoficzne, przede wszystkim Maritaina, który stawał się wówczas atrakcyjny,

nie tylko dla inteligencji katolickiej. W kręgu „Kółka" następuje wówczas zbliżenie do Kościoła Jerzego Lieberta. Większość wierszy z jego zbioru *Gusła* jest wspólnie oceniana przez uczestników zebrań; przede wszystkim humanistów różnych zawodów, ale i lekarzy, i przyrodników, i matematyków nawet.

Zebrania te zaczynają się z czasem — pod koniec lat dwudziestych — odbywać coraz częściej w Bibliotece Wiedzy Religijnej na ul. Litewskiej. Bibliotekę tę, która w roku 1939 liczyła ok. 17 000 książek i przeszło 4 000 zbiorowych abonentów (rodziny, instytucje) założyła w r. 1919, z inicjatywy ks. Korniłowicza, Irena Tyszkiewiczowa. Potem Biblioteka weszła całkowicie w krąg dzieła matki Eżbiety Czackiej. Zebrania na Litewskiej były zresztą tylko jednym z przejawów zbliżenia — poprzez ks. Korniłowicza — „Kółka" do matki Czackiej i Lasek. Matka Elżbieta, jeszcze jako Róża Czacka, po stracie wzroku postanowiła resztę swego życia związać z pracą dla niewidomych. W r. 1908 zakłada w Warszawie „Towarzystwo Opieki nad Ociemniałymi", a potem w r. 1917 — zgromadzenie zakonne sióstr Franciszkanek, Służebnic Krzyża. Z matką Czacką zetknął się ks. Korniłowicz w r. 1918 i odtąd zaczyna się ich długotrwała współpraca. I „Kółko" zbliża się do dzieła matki Czackiej, zwłaszcza odkąd Zofia Sokołowska (siostra Katarzyna) wstąpiła w r. 1922 do franciszkanek, a po śmierci stała się jak gdyby patronką „Kółka" i jego dalszych poczynań. W r. 1928 wstępuje do franciszkanek Zofia Landy, otrzymując zakonne imię Teresy, pracę nad ociemniałymi w Laskach wybiera również kilka osób świeckich, ściśle związanych z „Kółkiem". W sposób naturalny i zebrania dyskusyjne przenoszą się często do Lasek. Tam też w r. 1927 odbywają się pierwsze rekolekcje zamknięte „Kółka", powtarzane potem często, zwłaszcza po wybudowaniu w r. 1932 domu rekolekcyjnego w Laskach. Jeszcze bardziej może zbliża całą grupę do Lasek fakt powrotu z Lublina ks. Korniłowicza, który w r. 1930 zostaje kapelanem sióstr franciszkanek i mieszka odtąd stale, aż do wybuchu II wojny światowej, w Laskach. W atmosferze tej wspólnoty tradycji „Kółka" i Lasek powstaje czasopismo „Verbum".

*

Myśl o własnym piśmie była od dawna bliska ludziom, którzy należeli do „Kółka". Pierwszą jak gdyby próbą w tym zakresie była „Jednodniówka", którą w r. 1922 na 10-lecie święceń kapłańskich „Kółko" ofiarowało ks. Korniłowiczowi. „Jednodniówka", wykonana ręcznie, opracowana graficznie przez Franciszka Tencera, za-

wierała artykuły poruszające — w aspekcie religijnym — zagadnienia związane z osobistymi i zawodowymi zainteresowaniami ludzi bliskich ks. Korniłowiczowi. I potem wracano do myśli o własnym piśmie, a raczej zeszytach, które gromadziłyby przemyślany i opracowany wspólnie materiał, jednak bez rygorów terminowych. Wiązało się to z całym stylem pracy „Kółka" i ks. Korniłowicza, który kładł zawsze nacisk na dojrzałość wytworów, którymi chcemy się dzielić z innymi. Chodziło o to, aby publikować to tylko, co wypływało z rzeczywistych potrzeb intelektualnych i co było wynikiem dojrzałego przemyślenia a nie presji wydawniczego pośpiechu. Myśl o piśmie ukonkretniła jednak dopiero swymi projektami Maria Winowska, która wróciła w r. 1933 z Francji i zorganizowała w Warszawie przy pomocy Lasek, księgarnię religijną przy ul. Moniuszki 8. Po dłuższych dyskusjach postanowiono wreszcie w roku 1934 założyć pismo. Nazwano je „Verbum". Naturalnym zapleczem pisma było istniejące nadal, aż do r. 1939, „Kółko" i ludzie związani z Laskami, choć wśród autorów odnajdujemy również osoby spoza tego kręgu, czasem mniej lub bardziej oddalone od Kościoła. Z „Kółka" też głównie wyłonił się ściślejszy zespół redakcyjny „Verbum". Do zespołu tego należeli: Tadeusz Baykowski, Rafał Blüth, Konrad Górski, ks. Władysław Korniłowicz, s. Teresa Landy, Helena Morawska, Zygmunt Serafinowicz i Maria Winowska. Funkcje sekretarza redakcji pełniła najpierw Maria Winowska; po zaprzestaniu przez nią — wskutek pewnej różnicy zamierzeń — współpracy z „Verbum" — przejął je Tadeusz Baykowski. Pierwszym redaktorem był długoletni uczestnik zebrań „Kółka" — Konrad Górski, potem i aż do końca — ks. Korniłowicz. Prawnie — zarówno księgarnia, z której wyłoniło się wydawnictwo „Verbum", jak i pismo, stanowiły spółkę akcyjną, do której należały osoby zainteresowane bliżej obu placówkami kulturalnymi.

„Verbum" było kwartalnikiem, wychodziło dość regularnie w latach 1934—1939. W r. 1939 wyszły tylko 2 numery. W sumie więc „Verbum" — to 22 zeszyty, przeszło 4000 stron, ok. 200 artykułów i recenzji, nadto utwory literackie, tłumaczenia tekstów liturgicznych, ilustracje.

Było to pismo młodej inteligencji, ale nie najmłodszych; większość autorów, którymi byli przeważnie świeccy, publikowało po raz pierwszy swe prace w „Verbum" między 33 a 43 rokiem życia. Pismo przeznaczone było dla inteligencji, przede wszystkim dla inteligencji katolickiej; co więcej — dla niezbyt szerokiego jej kręgu. Miało charakter w szlachetnym tego słowa znaczeniu — elitarny. Świadczyły o tym — zarówno tematyka artykułów, jak i nazwiska autorów, wśród których znajdowali się najwybitniejsi polscy i obcy

myśliciele katoliccy (ks. K. Michalski, J. Maritain, o. Garrigou-Lagrange, o. Marc de Munnynck, ks. Ch. Journet), wielu pracowników nauki, zwłaszcza młodych; świadczył wreszcie sam nawet zewnętrzny wygląd pisma, bardzo kameralny, oszczędny w swej estetyce, a równocześnie mający w sobie coś z bibliofilskiej troskliwości. Elitarność tę zresztą skutecznie równoważyła dążność do uzyskania pewnej „lekkości" wydawnictwa, głównie poprzez częste stosowanie formy szkicu i eseju.

Redakcja różnie grupowała materiały publikowane w „Verbum": na trzy, cztery, a nawet pięć działów. Można by ilość ich znacznie zwiększyć. Przede wszystkim zarysowują się jednak 4 grupy publikacji. Grupa pierwsza ma charakter wyraźnie religijny, dotyczy liturgii, życia wewnętrznego, hagiografii, różnych ogólnych zagadnień o charakterze religijnym. Druga grupa — to szeroko rozumiana filozofia, wraz z różnymi swymi pograniczami, a więc: metodologia, filozofia przyrody, etyka, estetyka, psychologia, filozofia kultury, filozofocznie „uprawiane" nauki społeczno-ekonomiczne. Grupa trzecia — to literatura i różne inne rodzaje sztuki: architektura, malarstwo i rzeźba, muzyka. Wreszcie grupa ostatnia — najmniej w piśmie znacząca, choć wcale liczna — dotyczy zagadnień i wydarzeń aktualnych: polskich i obcych. Zdecydowanie najwięcej jest publikacji z zakresu literatury i sztuki, głównie zresztą — literatury. Proporcje się jednak zmienią i wyrównają, gdy dokonamy pewnych scaleń i nowych podziałów. Trzeba pamiętać o tym, że publikowane w „Verbum" artykuły z zakresu filozofii najczęściej związane są z problematyką religijną, lub też ich własna problematyka — inspirowana jest przez naukę Kościoła. Z drugiej znowu strony niemal wszystko, co dotyczy filozofii kultury i nauk społecznych, jest pograniczem; należy zarówno do filozofii i religii, jak i problematyki szeroko rozumianej kultury. Chcąc więc w sposób syntetyczny określić charakter pisma, trzeba ostatecznie wskazać dwa główne bieguny tematyki i problematyki: religia i kultura. W tych ramach zmieszczą się też publikacje dotyczące wydarzeń aktualnych. „Verbum" więc — to pismo religijno-kulturalne. Ten jego charakter uwypukla jeszcze spostrzeżenie, że nie znajdujemy tu np. zupełnie artykułów z zakresu nauk przyrodniczych; wykraczały one poza zainteresowania, przynajmniej zapisane zainteresowania pisma.

Bardzo niewiele jest też artykułów wyraźnie historycznych. Ale to wiąże się z inną już cechą pisma; jego uwrażliwieniem na współczesność. „Verbum" włącza się trafnie w to wszystko, co w okresie międzywojennym było w Kościele najbardziej aktualne: w odrodzenie liturgiczne, w renesans tomizmu, w narastające w katoli-

cyzmie zrozumienie dla szeroko pojętej postawy społecznej. W zakresie literatury — prawie wyłącznie nastawione jest na współczesność. Jeśli przypomina czasem pisarza dawnego, to prawie zawsze ze względu na jakąś jego dostrzeżoną aktualność. „Verbum" to nie tylko pismo religijno-kulturalne. To równocześnie pismo o wyraźnych zainteresowaniach współczesnością (tym głównie jej nurtem, który się wiązał z życiem Kościoła), pismo, które chciało tworzyć współczesną kulturę, kształtować formację religijną współczesnego człowieka.

*

Fragment modlitwy Zofii Sokołowskiej (siostry Katarzyny), otwierający, zamiast artykułu wstępnego, pierwszy numer „Verbum" zbliżał do tego, co w piśmie było najważniejsze. Modlitwa była próbą przemyślenia w duchu religijnym spraw sztuki. Sztuka była tylko częścią, ale częścią szczególnie ważną tego, co miało być przemyślane i odnowione. Przetworzyć chciano codzienne życie człowieka, przemyśleć w duchu religijnym jego podstawowe problemy, kształtować współczesną formację katolicką. Przemyśleć chciano również sprawy nauki, kultury, życia społecznego, aktualne wydarzenia. Słowem — wszystko, co interesowało ludzi skupionych wokół pisma, ich „wszystko". To zastrzeżenie jest konieczne, gdyż — jak już wspomniałem — nie drukowano w „Verbum" artykułów z zakresu nauk przyrodniczych, a nadto i z innych dziedzin, choćby teatru. Wydaje się jednak, że braki te były raczej wynikiem naturalnych zainteresowań ludzi skupionych wokół pisma niż czymś wynikającym z założeń grupy. Być może, zostałyby one z czasem uzupełnione, gdyż zasadnicza myśl „Verbum" nie zawierała przecież ograniczeń. *Instaurare omnia in Christo.* Tymi słowami Pawłowymi, hasłem pontyfikatu Piusa X, które było od początku niepisanym programem „Kółka" i które posłużyło za tytuł „Jednodniówki" z r. 1922, można by najogólniej myśl tę określić.

Instaurare... in Christo. Odnowa ta w zakresie życia religijnego i w ogóle formacji katolickiej w węższym znaczeniu miała być powrotem do tego, co w przekonaniu zespołu „Verbum" było katolicyzmem autentycznym, oczyszczonym od nalotu płytkiej uczuciowości, od różnych typów pseudomistyki, od przerostów indywidualizmu, dalekim od wszelkiej łatwizny i utrwalonej mechanicznie tradycji (niechęć do katolicyzmu tradycyjnego uwypuklało w „Verbum" zainteresowanie postaciami wybitnych konwertytów), wolnym od obawy przed intelektem i od zniekształcających skutków niewiedzy.

Postulowano powrót do liturgii. „Verbum" przypominało o niej rzetelną informacją o śpiewie gregoriańskim, o ruchu liturgicznym na Zachodzie, ale przede wszystkim poprzez teksty liturgiczne w języku łacińskim i w polskim tłumaczeniu L. Staffa, które otwierały wszystkie niemal zeszyty pisma. Większość z nich odnaleźć można w wydanym niedawno zbiorku *Hymny brewiarza i sekwencje mszału* (Warszawa 1962). Teksty te były związane z okresami roku kościelnego, w czasie których były drukowane, a więc teksty na Adwent, Boże Narodzenie, Wielki Post, Wielkanoc, Zesłanie Ducha św. Ten akcent liturgiczny — to jeden z ważnych przejawów narastającej w katolicyzmie szeroko rozumianej postawy społecznej, opartej o naukę o Ciele Mistycznym Chrystusa; zawsze niemal, gdy mówi się w „Verbum" o Kościele i jego istocie, mówi się o mistycznej jedności ludzi poprzez niego skupionych. W ścisłym związku z tą prawdą pozostaje właśnie zwrot do mszy św. i szerzej — odrodzenie liturgii, rozumianej jako szczególnie istotny przejaw życia Chrystusa mistycznego.

Obok ukazywania wartości liturgii, podkreślano w „Verbum" znaczenie autentycznego życia wewnętrznego. Autentycznego, a więc obiektywnego, nastawionego na Boga, a nie własne, choćby bardzo subtelne i intensywne przeżycia. Charakterystyczny i szczególnie wyraźny jest pod tym względem szkic s. Teresy Landy *Mistyka a katolicyzm,* który ukazuje mistykę jako naturalną potrzebę wewnętrznego postępu, „oczyszcza" jej pojęcia od wszelkiej zewnętrznej niezwykłości, od wszelkiego typu subiektywnego „odczuwania" Boga. Mistyka — to po prostu obiektywne działanie Boga w duszy człowieka, umożliwiające lepsze Jego poznanie. Zadaniem i możliwością człowieka jest jedynie przygotowanie się na to działanie i współpraca z nim.

Trzecim przejawem formacji katolickiej, która zarysowała się w „Verbum", było nawiązywanie do tej odnowy katolickiej myśli filozoficznej, jaką był od czasu Leona XIII powrót do tomizmu. Wypowiedzi na tematy filozoficzne, publikowane w „Verbum", związane są w większości z tradycją myśli Tomaszowej. Jest to tomizm uwspółcześniony, głównie maritainowski. „Verbum" było pismem, które obok „Prądu" i „Wiadomości Literackich" (zob. *Próba polskiej bibliografii J. Maritaina,* oprac. Zenon Kałuża, „Więź" 1963, nr 2, s. 49—56) najwcześniej zaczęło publikować tłumaczenia prac Maritaina (*Katolicyzm i filozofia, Filozofia przyrody*), a bodaj najwszechstronniej zapoznawało w 20-leciu z dorobkiem jego myśli, zawsze wiernej realizmowi i obiektywizmowi Tomasza, zawsze zmierzającej do syntezy i niełatwego godzenia tradycji ze współczesnością.

Człowiek związany poprzez liturgię z Mistycznym Ciałem Chrystusa, wdrożony w autentyczne życie wewnętrzne, myślący kategoriami obiektywizmu i realizmu filozofii Tomaszowej — to człowiek, którego chciało kształtować „Verbum".

Ale *instaurare... in Christo* nie miało w „Verbum" tylko ściśle religijno-filozoficznego zasięgu. Starano się również przemyśleć na nowo, w oparciu o katolicyzm, różne inne dziedziny: kultury, życia społecznego, sztuki.

Problem kultury rozważany jest w „Verbum" również głównie w duchu Maritaina i jego prac. (*Religion et culture, Du régime temporel et de la liberté, Humanisme intégral*). Pojawia się pojęcie humanizmu integralnego, który widzi prawdziwą godność człowieka w jego łączności z Bogiem. Zarysowuje się maritainowski kształt nowego chrześcijaństwa, które nie rozluźniając istotnej więzi z Bogiem, równocześnie zaakcentuje, silniej niż dotychczas, znaczenie i autonomię człowieka i kultury.

I na zagadnienia społeczno-ekonomiczne, których szczególna aktualność zaznacza się w Kościele od czasu encyklik Leona XIII i Piusa XI, rozciąga się patronat Tomasza i Maritaina. Z ich też myślą filozoficzną wiążą się propozycje dla współczesności, które napotykamy w „Verbum"; formułowane w oparciu o personalizm i szerzej — katolicką naukę społeczną. W tym właśnie duchu próbują poszczególni autorzy rozwiązywać zagadnienia ustroju gospodarczego, społecznego, własności czy słusznego wynagrodzenia.

Szczególnie wyraźnie zaznacza się w „Verbum" dążność do wiązania problematyki religijnej ze sztuką, przede wszystkim z literaturą. Nie tyle chodzi tu o drukowane teksty literackie, które — mimo kilku nazwisk znaczących — nie są silną pozycją pisma, ale o artykuły i eseje krytyczne. Z jednej strony poświęca się wiele uwagi polskim i obcym osiągnięciom z zakresu tzw. literatury katolickiej (Liebert, Bąk, Kossak-Szczucka, Andrzejewski; Leon Bloy, Claudel, Mauriac, Ghéon, Daniel-Rops, Bernanos, Chesterton, Gertruda von le Fort, Sygryda Undset i inni), a z drugiej omawia się utwory, które są istotnie, lub tylko wydają się oddalone od katolicyzmu. Przy omawianiu tych właśnie utworów najwyraźniej zarysowują się cechy charakterystyczne krytyki literackiej w „Verbum". Nie rezygnując z ambicji analizy artystycznej, stara się ona równocześnie spojrzeć na utwór w aspektach szczególnie ważnych dla katolicyzmu, przede wszystkim — w aspekcie problematyki moralnej. Czasem taka „konfrontacja" prowadzi do wątpliwości czy zastrzeżeń w stosunku do omawianych utworów. Ale o wiele częściej odnajdujemy ton aprobaty, chęć odsłonięcia wartości zgodnych z katolicką postawą krytyka. Spostrzegamy to zwłaszcza —

choć nie tylko — w licznych recenzjach i esejach siostry Teresy Landy (przypomnijmy choćby uwagi o *Ferdydurke* Gombrowicza, które przybliżały książkę przez uwydatnienie stale obecnej w niej upartej dążności do prawdy oraz bliskiej chrześcijaństwu myśli o niedojrzałości człowieka). A gdy już czasem naprawdę trudno odnaleźć coś, co można by afirmować w świecie literackim omawianej książki, wtedy szuka się jeszcze jej wartości w relacji do odbiorcy; zwraca ona przecież — choćby przez psychiczną reakcję — myśl czytelnika ku wartościom istotnym.

Warto przy tym jeszcze raz przypomnieć, że obok aspektu moralnego czy religijnego uwzględniano również aspekt artystyczny, że istniała tendencja wiązania tych dwóch aspektów, a nawet oceniania warstwy moralnej poprzez aspekt artystyczny dzieła. Blütha razi graniczący z okrucieństwem „pozaludzki chłód epika" w prozie Iwana Bunina zarówno ze względów moralnych jak i artystycznych. M. Winowska zwraca znowu uwagę na bliską katolikowi atmosferę miłości i życzliwości, która towarzyszy zdarzeniom i postaciom prozy Boguszewskiej. W ten sposób poprzez pewne jakości estetyczne dociera się do warstwy problemowej dzieł. Za tego właśnie typu krytyką opowiada się siostra Teresa Landy — nawiązując zresztą do estetyki Maritaina — w drukowanym w „Verbum" szkicu *Kryteria moralne w krytyce literackiej*.

Instaurare... in Christo to jednak nie tylko sprawy religii, kultury czy sztuki. To również próba przemyślenia aktualnych spraw życia, spraw, które napotyka na swej drodze każdy. Znajdował czytelnik w „Verbum" — i tu wykraczało ono nieco poza charakter religijno-kulturalny — również rozważania na temat czasu i zmienności, na temat wolności, potrzeby wielkości, pełni życia. Rozważania oparte zwykle o obserwację ludzi i religijną roztropność. Znajdował również informacje i uwagi o aktualnych wydarzeniach w świecie, tych, które z jakichś względów były interesujące i ważne dla Kościoła; wydarzeniach bliskich pismu, i takich, które nasuwały zastrzeżenia, które nie sprzyjały tej odnowie, jakiej chciało ono służyć (np. zagadnienie współczesnego totalizmu, narodowy socjalizm w Niemczech). W ocenie tych spraw kładziono przede wszystkim nacisk na moralną i bardziej ogólną stronę zagadnienia. „Verbum" nie chciało być i nie było pismem zaangażowanym w aktualną politykę. Wszystkie wyraźniejsze oceny konkretnych zjawisk politycznych, które w nim napotykamy, odczuwa się dziś, niezależnie od ich trafności, jako elementy „naddane", „nieorganiczne" w piśmie. „Verbum" było typem pisma, które nawet w zakresie wydarzeń aktualnych interesuje przede wszystkim ich głębsza aktualność.

Wróćmy znowu do dziejów grupy. Jak już wspomniano, założenia „Verbum" były w zasadzie zgodne z nie sformułowanym wprawdzie, ale realizowanym praktycznie programem „Kółka". Z liturgią zżyci byli jego członkowie od początków. Ks. Władysław Korniłowicz był przecież jednym z pierwszych i głównych propagatorów odnowy liturgicznej w Polsce; swój program duszpasterstwa liturgicznego sformułował w książeczce *Chrześcijańska odbudowa świata w świetle nauki o ciele mistycznym* (Warszawa 1938). Na zebraniach „Kółka" często omawiano zagadnienia życia wewnętrznego, referowano książki Maritaina, który w r. 1934 przyjechawszy do Polski na Międzynarodowy Kongres Tomistyczny w Poznaniu, osobiście zetknął się ze środowiskiem Lasek. I w tym zakresie inspiratorem był ks. Korniłowicz, *vivus Thomas*, jak go określił kard. Wyszyński w artykule-nekrologu drukowanym w r. 1946 w „Tygodniku Powszechnym" (nr 50). Inne kręgi tematyczne „Verbum" były również bliskie „Kółku", którego zainteresowania — w zależności od uczestników zebrań — ulegały pewnym zmianom. W okresie poprzedzającym bezpośrednio powstanie pisma szczególnie często dyskutowano zagadnienia literackie i dlatego też literatura była potem w „Verbum" tak silnie reprezentowana. — Wyraźnie więc dostrzega się łączność między zawartością pisma, a kilkunastoletnim dorobkiem myślowym grupy.

*

Prócz tego, co można by nazwać „linią" pisma, zaznacza się w „Verbum" również pewna postawa wobec ludzi i zagadnień. Trudno by ją definiować. Łatwiej i lepiej wskazać na kilka jej przejawów, które się wzajemnie dopełniają.

Zwraca uwagę przede wszystkim to, co dziś określilibyśmy jako „postawę otwartą", otwartą na rzeczywistość ziemską, skłonną do zgody na współczesność, również na to, co przemijające, nietrwałe, ale realne. Jest to postawa — można by to tak określić — pozytywna do wszystkiego prócz tego, co nazywamy grzechem, postawa skłonna do afirmacji każdego dobra, niezależnie od tego, gdzie i przez kogo zostało dostrzeżone; a więc i zdobyczy współczesnej logistyki (wbrew różnym oporom, próbowali ją zastosować w filozofii i teologii: o. I. Bocheński, ks. J. Salamucha, J. Fr. Drewnowski), i tej części prawdy o człowieku, którą wniosła do współczesnej nauki psychologia Adlera, i Ligi Narodów jako instytucji propagującej zasady o wojnie i jej przeciwdziałaniu, zgodnie z naturalnym prawem moralnym, i osiągnięć w literaturze, tworzonej przez ludzi dalekich od Kościoła. „Każdy nawet błędny kierunek myślowy,

każdy prąd historyczny ma w sobie cząstkę prawdy [...]" — oto sformułowanie odnalezione w piśmie, które uzasadnia tę otwartą postawę ludzi z nim współpracujących. Naturalnie, granicą aprobaty była zawsze jakaś szeroko rozumiana zgodność lub niesprzeczność z katolicyzmem, ale niebezpieczeństwo zaborczego stosunku wobec tego wszystkiego, co powstało poza Kościołem, oddalała, najczęściej skutecznie, zwykła radość z odnajdywania tego, co wspólne. Ta postawa otwarta i szeroka chroniła „Verbum" przed jakimś zawężonym patriotyzmem, ułatwiała aprobatę w stosunku do tego, co było w katolicyzmie nowe i twórcze na Zachodzie, głównie we Francji, chroniła — obok faktu przynależności do „Kółka" szeregu konwertytów z judaizmu — przed śladami antysemityzmu, nieobcego — w mniej lub bardziej złagodzonej wersji — niektórym polskim środowiskom katolickim przed wojną; skłaniała wreszcie do poszukiwania, nawet w obrębie zjawisk współczesnych ocenianych wyraźnie negatywnie, elementów pozytywnych, które mogłyby być zaczynem wewnętrznych przeobrażeń.

Innym rysem postawy obecnej w „Verbum" jest dążność do realistycznej równowagi sądu i do syntezy, która mogłaby przezwyciężyć stanowiska skrajne. Nawet w polemikach — nieczęstych zresztą, gdyż „Verbum" wolało ujmować zagadnienia w sposób pozytywny — unika się na ogół, choć nie zawsze, stanowiska jednostronnego, wyrażeń i określeń przeakcentowanych, a więc krzywdzących. Nietrudno dostrzec tendencję do ochrony prawd cząstkowych i zachowania ich w jakiejś uporządkowanej, wewnętrznie sprawiedliwie „ustosunkowanej" całości. Wszystko jest ważne, nic nie powinno być zagubione; chodzi tylko o odpowiednią hierarchię, o właściwie rozłożone akcenty. Czy możliwa jest filozofia przyrody? Tak, ale taka, która z jednej strony nie będzie mechanicznie ulegać metodycznej presji metafizyki, a z drugiej — nie będzie zaborcza w stosunku do nauk empirycznych, zachowując zresztą z obiema tymi dziedzinami wiedzy wszystkie naturalne i konieczne związki. Czy trzeba wybierać między teraźniejszością a wiecznością, między tym, co przemija, a tym co jest wieczne? Wybór taki nie wydaje się konieczny. Afirmując teraźniejszość powinniśmy równocześnie pamiętać o tym, co ją przewyższa i co ją uzasadnia, powinniśmy godzić wewnętrzne skupienie z działaniem. Czy Kościół jest zwolennikiem czy też wrogiem racjonalizmu? Znowu niepotrzebnie sformułowana opozycja. Kościół uznaje w człowieku zarówno aspekt intelektualny jak i emocjonalny, przyjmuje za podstawę objawienie, a równocześnie zachęca do rozumnego namysłu nad nim. Oto kilka tylko zagadnień i kilka rozwiązań proponowanych w „Verbum". Ale bardzo często dostrzec można w piśmie tę dążność do

równowagi i godzenia przeciwieństw, która nie jest niczym innym jak próbą sprawiedliwej i realnej, a równocześnie bliskiej doświadczeniu Kościoła, interpretacji rzeczywistości.

Na jedno jeszcze trzeba zwrócić uwagę. Na aprobatę zwykłości i prostoty. Prostotę łatwo dostrzec już w samym wyglądzie graficznym pisma, w stylu większości artykułów, często — również w sposobie komponowania wypowiedzi czy rozwiązywania problematyki. Rzadka jest dążność do zdobienia i niepotrzebnego komplikowania. Prostota jest jednak w piśmie także powracającym kryterium w sądach estetycznych dotyczących dzieł sztuki, jest jedną z głównych przyczyn wyjaśniających siłę atrakcyjną dobra, jest wartością, którą wprowadza w nasze życie wewnętrzne współpraca z łaską. Święci ukazywani są w „Verbum" przede wszystkim od strony ich zwykłych ludzkich spraw, trudności, zainteresowań; i brat Albert, i Kontard Ferrini, i Tomasz More. Krytykom literackim pisma — obca jest romantyczna, poszukująca wielkości postawa lorda Jima (K. Górski), bliska zaś „[...] tendencja ku uznaniu wartości bezwzględnej rzeczy drobnych, powszednich [...]" w pisarstwie Marii Dąbrowskiej (s. T. Landy). Naturalne dążenie człowieka do nadzwyczajności i wielkości można zaspokajać — znajdujemy taką radę w jednym ze wstępnych rozważań pisma — poprzez afirmację tego wszystkiego, co jest codzienne i zwykłe, a w czym przecież przejawia się prawdziwa i najwyższa wielkość, jaką jest Bóg.

Oto postawa, nie wyłączna, ale przeważająca w „Verbum"; określić by ją można po prostu jako postawę ludzką. I ona związana była z tym, co starała się wypracować w dyskusjach i wieloletnim współżyciu grupa ludzi, skupiona w „Kółku".

*

Czym było „Verbum" jako pismo? Jaka jest jego rola w kształtowaniu się współczesnej formacji katolickiej w Polsce? Oto pytania, na które trzeba jeszcze odpowiedzieć.

„Verbum" stworzyło niewątpliwie na terenie polskim nowy typ pisma. Jeśli chodzi o kierunek zainteresowań (zagadnienia kultury, człowieka), poziom i charakter publikacji (przewaga eseju, przeplot publicystyki i utworów literackich) niewątpliwie najbardziej zbliżało się „Verbum" do redagowanego mniej więcej w tym samym czasie przez Stefana Kołaczkowskiego kwartalnika „Marchołt". Różniło się jednak i od niego, i — jeszcze bardziej — od innych pism 20-lecia, w których by można śledzić pewne analogie (np.

„Przegląd Warszawski", „Droga", „Ateneum"), wyraźnie określoną postawą ideową.

Z przedwojennych pism katolickich o szerszej problematyce kulturalnej trudno by znaleźć właściwie takie, które stwarzałoby dla „Verbum" właściwą płaszczyznę porównawczą. Poznańska „Kultura" (1936—1939), podobna zakresem tematycznym i niewątpliwą ambicją osiągnięcia dobrego poziomu, posiadała zupełnie inny charakter wydawniczy; była tygodnikiem. „Tęcza" (1927—1939) i jako tygodnik, i potem jako miesięcznik — była właściwie magazynem ilustrowanym z mniej lub bardziej zaznaczaną ornamentyką katolicką. Wileński „Pax" (1933—1938) miał charakter bardziej społeczny niż kulturalny i religijny. Jeszcze wyraźniej zagadnienia społeczne akcentował „Prąd". „Zet" (1932—1939) był pismem zdecydowanie bliskim katolicyzmowi, przede wszystkim jego nauce moralnej, na której chciał oprzeć przebudowę społeczną świata, ale w gruncie rzeczy bardziej propagował filozofię Hoene-Wrońskiego, uwspółcześniony mesjanizm narodowy i ideę wspólnoty słowiańskiej niż zapoznawał z myślą Kościoła i problematyką współczesnego katolicyzmu. Najbardziej może zbliżał się do „Verbum" redagowany przez Jezuitów „Przegląd Powszechny". Ale różnice były jednak i tu zasadnicze. „Przegląd Powszechny" był bardziej tradycyjny jeśli chodzi o charakter publikacji (artykuły, rozprawki), bardziej ostrożny w stosunku do pewnych nowych tendencji w Kościele, o wiele większy nacisk kładł na stronę informacyjną, wreszcie w o wiele szerszym zakresie uwzględniał problematykę narodowo-historyczną. Pod pewnymi względami bliższe już było „Verbum" niektórym zachodnim czasopismom katolickim, takim np. jak dominikańskie „La Vie Intellectuelle" i „La Vie Spirituelle" czy „Études Carmélitaines".

W Polsce wśród czasopism katolickich dopiero po wojnie możemy właściwie znaleźć dla „Verbum" bliższą analogię. Pod wieloma względami przypomina „Znak". Ale i on jest inny. Nie tyle dlatego, że — ogólnie biorąc — reprezentuje zapewne wyższy poziom. Nie tyle dlatego, że poszerzył, zresztą szczęśliwie, zakres tematyki. „Verbum" posiadało pewne luki tematyczne i w zakresie zagadnień kultury, i religii (choćby biblistyka), które domagały się uzupełnień. Uzupełnienia te nie wykraczały jednak poza założenia „Verbum". Jako przedłużenie tych założeń można by nawet interpretować poszerzenie pola obserwacji i konfrontacji poza sprawy kultury. Różnice poważniejsze związane są z adresatem. „Znak" wydawany jest z myślą o szerszym kręgu czytelników, również — i to coraz bardziej — o ludziach z „pogranicza"; dlatego niektóre zagadnienia ujmuje w sposób bardziej jak gdyby „świecki". „Ver-

bum" mogło interesować i rzeczywiście interesowało innych, było atrakcyjne również dla inteligencji oddalonej od Kościoła (świadczy o tym choćby wypowiedź J. Zawieyskiego *Droga katechumena*, opublikowana w związku z ankietą *Formacja katolicka w dwudziestoleciu*; „Znak" 1958, nr 43), ale przede wszystkim chciało być pismem przeznaczonym dla ludzi, którzy — tak to określmy — chcą wierzyć; chciało kształtować ich postawę religijną i światopoglądową. Było nadto próbą pisma, które ułatwia łączność z życiem Kościoła. Stąd teksty liturgiczne, stąd rozważania siostry Teresy Landy zamieszczone w funkcji artykułów wstępnych i tak często nawiązujące swą problematyką do poszczególnych okresów roku kościelnego. Dokonująca się drogą ewolucji zmiana adresata „Znaku" wiąże się naturalnie z przeobrażeniami społeczno-religijnymi, zachodzącymi w Polsce po wojnie. Wydaje się jednak, że zawsze potrzebne będzie również pismo dla ludzi, — którzy — jak to już określiłem — chcą wierzyć, pismo towarzyszące człowiekowi w jego życiu religijnym, zawodowym i społecznym. Jako próba takiego właśnie pisma czeka „Verbum" na dalszą kontynuację.

„Verbum" jednak to nie tylko nowy typ pisma, to przede wszystkim nowy „styl" katolicyzmu. Obok „Odrodzenia" pismo i środowisko „Verbum" było najważniejszym bodaj przejawem odnowy, jaką zapoczątkowało 20-lecie. Katolicyzm autentyczny, poświadczony życiem, a równocześnie świadomy intelektualnie, włączony silnie w życie Kościoła, podkreślający rolę w nim świeckich — oto cele tej odnowy. „Verbum" — spośród pism katolickich — było najdojrzalszym chyba tej odnowy przejawem. Nie straciło dotychczas pod tym względem aktualności, nadal realizacji domagają się przekonania sformułowane czy też zawarte w wielu artykułach pisma. „Verbum" czyta się i dziś, po 30 latach, jako ciągle aktualną propozycję dla współczesności. Chcielibyśmy — myślę — być pod pewnymi względami jeszcze bardziej swobodni, bardziej ostrożni w wiązaniu pewnych zagadnień z katolicyzmem czy w sądach o wydarzeniach współczesnych, bardziej jeszcze obiektywni i oszczędni w sformułowaniach, ale w zasadzie formacja katolicka „Verbum" to formacja, do której nawiązujemy i którą — w istotnych rysach — łatwo nam uznać za własną.

*

Gdy się po przeczytaniu roczników „Verbum" wraca jeszcze raz myślą do pisma i ludzi z nim związanych, najsilniej zarysowują się wówczas dwie postaci: siostry Teresy Landy i ks. Korniłowicza. Pierwsza była niewątpliwie najbardziej znaczącym piórem „Ver-

bum", napisała piątą część wszystkich artykułów drukowanych w tym piśmie, drugi nie napisał wprawdzie niczego, ale był redaktorem, inspiratorem i „ojcem" zespołu redakcyjnego i szerokiego kręgu współpracowników. Dlatego też pamięci ks. Władysława Korniłowicza i siostrze Teresie, franciszkance — ofiarowują autorzy tę książkę o najlepszym — ich zdaniem — katolickim piśmie dwudziestolecia *.

Stefan Sawicki

WYKAZ AUTORÓW, KTÓRYCH PRACE PUBLIKOWANE BYŁY W „VERBUM" *

A. M. [kryptonim nie rozwiązany na życzenie autora]
Abramowiczówna Zofia (* 1906)
Aniela z Foligno, bł. (1248—1309)
Bastgen Zofia
Baumowa Zofia Potworowska patrz. Potworowska-Baumowa Zofia
Baykowski Tadeusz (* 1894)
Bąk Wojciech (1907—1961)
Bednarski Stanisław, jezuita (1896—1942)
Blüth Rafał Marceli (1891—1939)
Bocheński Innocenty Maria, dominikanin (* 1902)
Boutière Jadwiga Chojko patrz: Chojko-Boutière Jadwiga
Braun Franciszek Maria, dominikanin (*1893)

* Prócz roczników czasopisma „Verbum" oraz rozmów, przeprowadzonych z osobami związanymi zarówno z czasopismem jak i całym środowiskiem skupionym wokół matki Czackiej i ks. Władysława Korniłowicza, głównymi źródłami informacji były dla autora tego szkicu następujące prace:

1 Karol G ó r s k i, *Genealogia religijności polskiej XX wieku*, „Znak" 1957, nr 39, s. 266—283.

2 Odpowiedzi na ankietę *Formacja katolicka w dwudziestoleciu*, drukowane w latach 1957—1959 w „Znaku" (M. Plezia, J. Turowicz, M. Morstin-Górska, Karol Górski, J. Kalinowski, J. Zawieyski, S. Swieżawski, J. M. Święcicki, K. Turowski, J. F. Drewnowski), a przede wszystkim odpowiedź siostry Teresy, franciszkanki („Znak" 1959, nr 57, s. 364—383).

3 Stefan W y s z y ń s k i, kard. *Ksiądz Władysław Korniłowicz* „Tygodnik Powszechny" 1946, nr 50 (91).

4 Quidam, *Ksiądz Władysław Korniłowicz*, „Znak" 1947, nr 6, s. 593—611.

5 Siostra Teresa, franciszkanka, *Życiorys ks. Władysława Korniłowicza* (maszynopis, ss. 325).

6 Siostra Teresa, franciszkanka, *Matka Elżbieta Czacka* (maszynopis, ss. 17).

7 *W 80 rocznicę urodzin matki Elżbiety Czackiej, Przemówienia, referaty, wspomnienia* (maszynopis, ss. 57).

* W wykazie uwzględniono również tłumaczy. Nie próbowano natomiast ustalać autorstwa tekstów, drukowanych jako anonimowe (chodzi tu głównie o teksty liturgiczne) lub oznaczonych kryptogramem.

Brukalska Barbara (* 1899)
Brzozowski Stanisław (1878—1911)
Bujalski Ludwik (1877—1939)
Caro Leopold (1864—1947)
Chiriakow Eugenia [Weber Eugenia] (1895—1939)
Chojko-Boutière Jadwiga (* 1900)
Cieślewski Tadeusz, junior (1895—1944)
Claudel Paul (1863—1955)
Couto Ribeiro (* 1898)
Czapska Maria (* 1894)
Dembińska Anna (1895—1954)
Dembiński Henryk (1900—1949)
Dernałowicz Halina Doria patrz: Doria Dernałowicz Halina
Dębicka Elżbieta (1885—1951)
Doria Dernałowicz Halina (* 1896)
Doroszewska Janina Rogowska patrz: Rogowska-Doroszewska Janina
Drewnowski Jan Franciszek (* 1896)
z Foligno Aniela, bł. patrz: Aniela z Foligno, bł.
Fumet Stanislas (* 1896)
Furmanik Stanisław (* 1896)
Gombrowicz Irena (1899—1961)
Gomolicki Leon (* 1903)
Górska Maria Morstin patrz: Morstin-Górska Maria
Górska Pia (* 1878)
Górski Karol (* 1903)
Górski Konrad (* 1895)
Górski Ludwik (1894—1945)
Grzywak-Kaczyńska Maria (* 1886)
Helsztyński Stanisław (* 1891)
Hlond August, kard. (1881—1948)
Horczak Z. [pseud. nie rozwiązany na życzenie autora]
Iłłakowiczówna Kazimiera (* 1892)
J. S. [kryptonim] patrz: Siwecki Jerzy
Jacopone da Todi, bł. († 1304)
Jammes Francis (1868—1938)
Jolivet Regis, ks. (* 1891)
Journet Charles, ks. (* 1891)
Katarzyna, siostra patrz: Sokołowska Katarzyna, franciszkanka
Kaczyńska Maria Grzywak patrz: Grzywak-Kaczyńska Maria
Klimkiewicz Witold, ks. (1905—1943)
Knox Ronald A., ks. (1888—1958)
Kołoniecki Roman (* 1906)
Konopczyna Joanna

Konopka Feliks (* 1888)
Kotowicz Wacław
Kott Jan (* 1914)
Kowalski Jan Wierusz patrz: Wierusz Kowalski Jan
Kowalski Kazimierz, bp. (* 1896)
Kozłowski Witold (1888—1948)
Krzywoszewski Stanislaw (1896—1940)
Landy Teresa, franciszkanka [Siostra Teresa, franciszkanka; Silvester; tl.] (* 1894)
Le Cardonnel Louis, ks. (1862—1936)
Liebert Jerzy (1904—1931)
Madaule Jacques (* 1898)
Maier Hultschin I. C.
Maritain Jacques (* 1882)
Melloy Camille (1891—1941)
Mennessier André Ignace, dominikanin (* 1902)
Michalski Hieronim (* 1913)
Michalski Konstanty, ks. (1879—1947)
Michał Marian [pseud. nie rozwiązany]
Miciński Bolesław (1911—1943)
Miłosz Czesław (* 1911)
Misiołek Edmund (* 1914)
Morawska Helena (1902—1952)
Morstin-Górska Maria (* 1893)
Morstinowa Zofia Starowieyska patrz: Starowieyska-Morstinowa Zofia
Munnynck Marc de, dominikanin (1871—1945)
Mycielski Andrzej (* 1900)
Niesiołowski Andrzej (1899—1945)
Olasek Tadeusz
Pacelli Eugeniusz, kard. patrz: Pius XII, papież
Pawłowski Antoni, bp. (* 1903)
Piłsudski Józef (1867—1935)
Pius XI, papież (1857—1939)
Pius XII, papież (1876—1958)
Pleśniewicz Andrzej
Potworowska-Baumowa Zofia (1895—1952)
Psichari Ernest (1883—1914)
Régamey Konstanty (* 1907)
Rogowska-Doroszewska Janina (* 1900)
Rostworowski Karol (1877—1938)
Salamucha Jan, ks. (1903—1944)
Serafinowicz Zygmunt (* 1897)
Sienkiewicz Henryk Józef (1882—1959)

Silvester [pseud.] patrz: Landy Teresa, franciszkanka
Siwecki Jerzy (1907—1939)
Sokołowska Katarzyna, franciszkanka [Siostra Katarzyna; Zofia Sokołowska] (1897—1924)
Sokołowska Zofia patrz: Sokołowska Katarzyna, franciszkanka
Staff Leopold (1878—1957)
Starowieyska-Morstinowa Zofia (* 1891)
Stawarski Adam (1896—1942)
Stokowska Maria (* 1910)
Strzeszewski Czesław (* 1903)
Swieżawski Stefan (* 1907)
Szteyner Tadeusz, ks. (1907—1943)
Teresa, siostra franciszkanka patrz: Landy Teresa, franciszkanka
Thompson Francis (1859—1907)
tl [kryptonim] patrz. Landy Teresa, franciszkanka
da Todi Jacopone patrz: Jacopone da Todi
Tretiak Andrzej (1886—1944)
W. B. [kryptonim nie rozwiązany]
Weber Eugenia [pseud.] patrz: Chiriakow Eugenia
Wierusz Kowalski Jan (* 1912)
Winowska Maria (* 1904)
Wipon (Wipo) († ok. 1046)
Wyka Kazimierz (* 1909)

Ks. LESZEK KUC
Ks. ANDRZEJ ZUBERBIER

O TEOLOGII I JEJ JĘZYKU

W RÓŻNYCH środowiskach katolików świeckich zetknęliśmy się z zainteresowaniem teologią. Chcemy w jakimś stopniu na nie odpowiedzieć. Teologię wiąże się słusznie w ogólnym mniemaniu z objawieniem bożym, o którym świadczy, a które zawarte jest w Piśmie świętym i Tradycji chrześcijańskiej. Wiąże się z wiarą i nauką Kościoła, przez które objawienie staje się dostępne jako wartość żywa kształtująca poglądy i postawy wieluset milionów ludzi. Stąd konieczność rozpatrywania teologii w zestawieniu z objawieniem, wiarą i nauczycielską funkcją Kościoła. Ważną również sprawą dla zorientowania się, czym jest teologia, jest poznanie jej języka, wywodzącego się z języka Ewangelii, ale ukształtowanego jako język naukowy, „techniczny" przez przyswojenie sobie (a i wypracowanie) zwrotów filozoficznych.

I tyle tylko w charakterze wprowadzenia o naszych zamiarach.

I

Teologia — przetłumaczmy — znaczy tyle, co nauka o Bogu. Brzmi to dość zaskakująco. Przecież uprawianie jakiejkolwiek nauki jest pewnym podporządkowaniem sobie przez człowieka dziedziny, którą się on naukowo zajmuje, zyskanie przezeń także pewnego praktycznego jej opanowania. Nie może tak być, oczywiście, w stosunku między człowiekiem a Bogiem. Ponadto, o ile zrozumiała jest dla wielu postawa wiary w Boga, będącej, jak się sądzi, mniej czy więcej „ślepym" uznaniem Go przez człowieka, o tyle mniej zrozumiała wydaje się nauka o Bogu. Nauka jest bowiem odwrotnością ślepego uznania. W nauce wszystko jest wyjaśniane: Może więc lepiej porzucając etymologiczne tłumaczenie teologii, jako nauki o Bogu, zatrzymać się na zjawisku wiary i stwierdzić, że wiara budzi u człowieka wyznającego ją cały szereg zapytań. I choć człowiek wierzący nie spodziewa się wyczerpującej odpowiedzi na każde ze stawianych swej wierze pytań, to

przecież nie uważa samego faktu ich rodzenia się i poszukiwania na nie odpowiedzi za sprzeczny z wiarą.

Należałoby tu może skorygować mniemanie o „ślepocie" wiary, ale poprzestańmy na stwierdzeniu, że chodzi raczej o jej tajemniczość, harmonizującą z rozumnością, nie zaś o ślepotę w sensie irracjonalności. Człowiek, który wierzy, nie sądzi, by wierząc postępował nierozumnie, lub by przyjmował przez wiarę poglądy absurdalne.

Powróćmy do przerwanej myśli. Ilekroć jako wierzący stawiamy pytania dotyczące treści naszej wiary, czyli o wytłumaczenie w świetle wiary wszelkich napotykanych codziennie zagadnień (a nie płynie to z prostej nieznajomości wiary), tylekroć wkraczamy na teren teologii. Teologia nie jest bowiem niczym innym, jak racjonalnym wnikaniem w treść wyznawanej wiary, co lapidarnie wyraża formuła św. Anzelma: *fides quaerens intellectum* — wiara szukająca zrozumienia, lub jak mówili mistrzowie XIII wieku: *intellectus fidei* — zrozumienie wiary.

Teologia nie powstaje na skutek założenia sobie określonych celów. Powstaje spontanicznie, jako przejaw intelektualnego, badawczego ustosunkowania się człowieka do całej otaczającej go rzeczywistości. Także więc do tej rzeczywistości, o której mówi mu wiara. Powstaje jako świadome przeżycie treści wiary — tajemniczej, nigdy w pełni niedostępnej, ale przecież (nawet tym samym) prowokującej właściwe człowiekowi dążenie do zrozumienia wszystkiego, do oczywistości. Powstaje teologia bezwiednie jako postawa człowieka dość intensywnie i dość świadomie przeżywającego swoją wiarę i zadającego sobie wobec tego coraz to nowe pytania dotyczące jej treści.

Prowadzi to do nader ważnej uwagi, że teologiem może być tylko ten, kto wierzy. Wiara bowiem dostarcza przedmiotu teologicznych dociekań. Bóg, o którym w teologii mowa, to Bóg w którego się wierzy i któremu się wierzy.

Wiara jest przyjęciem objawienia bożego. Tego, co Bóg o sobie, stworzonym przez siebie świecie, swych związkach z człowiekiem „powiedział". Przedmiotu teologii nie zdobywa więc człowiek własnym odkryciem. Otrzymuje go. Z jednej strony odróżnia to teologię od określonych dociekań filozoficznych (nazywanych niekiedy teologią naturalną), prowadzących do stwierdzenia istnienia Boga i stwierdzenia, jaki On jest, a raczej nie jest. Z drugiej — wyklucza podporządkowanie sobie przez teologa przedmiotu swych dociekań. Teolog zachowuje w stosunku do Boga, o którym mówi, pełne poddanie człowieka wierzącego. Wie, że w rezultacie swych dociekań nie zdobędzie żadnego „panowania" nad ich przedmiotem.

Jest nim wszakże Bóg, a ściślej to, co Bóg o sobie objawił i czego teologia nie podaje swymi pytaniami w wątpliwość. Teolog nie pyta bowiem: „czy to prawda, że Bóg jest jeden w troistości osób", ale pyta z całą wiarą w słowo Boże: „co znaczy, że Bóg jest jeden w troistości osób". [1]

*

Prowadźmy dalej naszą myśl. Teologia jest wnikaniem przez wierzącego w treść swej wiary, podanej w objawieniu bożym. Objawienie Boże mieści się zaś w Piśmie Świętym i Tradycji chrześcijańskiej jako w swym źródle. [2] Wobec tego teologia jest wnikaniem w treść Pisma Świętego i Tradycji chrześcijańskiej. Pozwala to zwrócić uwagę na pewien aspekt „racjonalności" teologii. Mamy tu na uwadze posługiwanie się w teologii metodami naukowymi, koniecznymi w badaniu dokumentów o charakterze literackim i historycznym, a takimi dokumentami są zarówno księgi Pisma świętego, jak i pisma chrześcijańskie z pierwszych wieków po Chrystusie, dające świadectwo najstarszej chrześcijańskiej tradycji. Każdy, kto zetknął się choćby pobieżnie z współczesną biblistyką i patrologią, wie, ile fachowości wymagają te dziedziny. Wymagają znajomości filologii starożytnego Wschodu, używanych wówczas „rodzajów literackich", całości kultury, w której powstawały księgi Pisma świętego i pisma wczesnochrześcijańskie, zasad interpretacyjnych itp. Objawienie Boże podawane było „po ludzku" i za pośrednictwem określonych ludzi, toteż każda księga Pisma świętego jest

---

1 Tu potrzebna dygresja. Teolog w i e r z y; jest teologiem o tyle, o ile wierzy. Teologia jest wnikaniem w treść wyznawanej wiary. Nie można jednak z tego powodu postawić teologii i teologowi zarzutu nierozumności w postępowaniu naukowym. Teolog, jak każdy człowiek wierzący, jest przekonany, że wierząc czyni rozumnie. Przekonanie to opiera się na uznaniu faktu istnienia Boga, jako racjonalnego uzasadnienia faktu istnienia świata. Opiera się także na uznaniu wiarygodności Jezusa Chrystusa jako głosiciela objawienia bożego. Podobnie na uznaniu wiarygodności Kościoła jako głosiciela objawionej nauki Chrystusowej. A więc na uznaniu faktu objawienia. To uzasadnienie istnienia Boga i uzasadnienie faktu objawienia jest jednak postępowaniem pozateologicznym, metodologicznie należy do filozofii i apologetyki. W całości intelektualnej wizji teolog wiąże oczywiście ze sobą najściślej to pozateologiczne, czysto rozumowe uzasadnienie istnienia Boga i faktu objawienia chrześcijańskiego, będące gwarancją rozumności wiary, z wnikaniem w treść wiary wyznawanej czyli z teologią.

2 Pismo św. i Tradycję nazywamy tu ź r ó d ł e m objawienia. Nie chcemy przez to wkraczać w dyskusję prowadzoną na I sesji odbywającego się Soboru, czy należy, mianowicie, mówić o jednym czy dwóch źródłach objawienia. Chcemy jedynie podkreślić organiczny związek Pisma św. i Tradycji wzajemnie się uzupełniających. Pismo św. zarówno jest wyrazem Tradycji, jak i jest przez nią interpretowane.

najściślej — przy całej transcendencji swej treści — związana z czasem i miejscem swego powstania, z zainteresowaniami, sposobami myślenia i wyrażania się swego autora. Wszystko to trzeba „po ludzku", tak, jak w wypadku każdego badanego dokumentu myśli ludzkiej, rozszyfrować, właśnie dla odnalezienia pełniejszego znaczenia, dla lepszego zrozumienia treści, która jest — jak to przed chwilą powiedzieliśmy — transcendentna, to znaczy przekraczająca swym przeznaczeniem, sensem, aktualnością granice kultury, w której powstała.

Teologia jest badaniem treści Pisma świętego i pism świadczących o najstarszej chrześcijańskiej tradycji. Nie znaczy to jednak, by teologia była „literaturoznawstwem". Już raczej jest bliższa historii. Dotykamy tu zagadnienia, w jakim sensie objawienie boże zawarte jest w swym źródle, tzn. w Piśmie świętym i tradycji chrześcijańskiej. Otóż objawienie nie było dyktowaniem przez Pana Boga określonych sformułowań do zapisania, ale interwencją bożą w historię ludzką. Zilustrujmy to na dwóch przykładach. Czytając tzw. księgi prorockie Starego Testamentu widzimy, że treścią ich są w znakomitej części upomnienia udzielane przez proroków narodowi izraelskiemu w związku z różnymi historycznymi wydarzeniami. Prorocy ujawniali to, co możemy nazwać „bożym sensem" tych wydarzeń, pouczali, jak należy je przyjmować, jakiego zachowania domaga się od Izraelitów Jahwe. Objawieniem są więc owe księgi prorockie, ale bardziej jeszcze historia w nich interpretowana. Poprzez wnikanie w treść tych ksiąg teolog staje się nie tyle ich znawcą, ile poznaje rzeczywistość historii Przymierza zawartego ongiś przez Boga z narodem izraelskim. Drugi przykład, obejmujący Nowy Testament, czyli Nowe Przymierze. „Będziecie mi świadkami" — mówi Chrystus do Apostołów. Toteż św. Jan mówi: „to, co było od początku, cośmy słyszeli o Słowie żywota i co widzieliśmy oczyma naszymi i czego ręce nasze dotykały... to głosimy wam". A więc pisma Nowego Testamentu nie są przekazaniem pewnej liczby sformułowań, podanych przez Chrystusa apostołom, ale świadectwem wydanym samemu Chrystusowi: kim był, jak żył, co czynił, co mówił... Objawieniem nie były tylko słowa wypowiedziane przez Chrystusa, ale On sam, Jego historia, a także historia Nowego Przymierza, zawartego przez Boga w Nim, swym Synu z całą ludzkością. Tak więc stwierdzenie, że teologia bada treść źródła objawienia nie oznacza, że zajmują ją wyłącznie pewne pisane dokumenty. Zajmuje ją raczej rzeczywistość Bosko-ludzka, będąca w znacznej mierze historią, o której dokumenty te mówią.

*

Tu natrafiamy na nowy i złożony problem. Teolog bada treść objawienia bożego w jego źródle: w Piśmie świętym i Tradycii chrześcijańskiej. Ale i Pismo i Tradycję odnajduje teolog w Kościele tak, jak w Kościele znalazł wiarę. Nowy Testament, w szczególności ewangelie są spisanym pod natchnieniem Ducha świętego trzonem apostolskiej katechezy. Dokumenty Tradycji — są świadectwem wiary i nauki Kościoła pierwotnego, świadectwem najstarszej interpretacji Pisma świętego. Teolog wnikając w treść objawienia, wnika więc tym samym nieodzownie w treść wiary i nauki Kościoła.

Przedstawmy to jeszcze nieco inaczej. Polecenie, jakie Chrystus dał apostołom, brzmiało: „idąc, nauczajcie wszystkie narody... ucząc je zachowywać wszystko, cokolwiek wam powiedziałem". Bez głoszenia „dobrej nowiny" przez Kościół — nie ma wiary. „Jak uwierzą temu, którego nie usłyszeli? — pyta św. Paweł. Albo jak posłyszą, jeśli im nikt nie głosi?" Jeśli przeto wierzy się w ewangelię, głoszoną przez Kościół, to i wnika się teologicznie w treść ewangelii, głoszonej przez Kościół. Teolog nie posiada jakiegoś „uprzywilejowanego" dostępu do źródła objawienia poza Kościołem, jakby równolegle do niego. Posiada taki sam dostęp do objawienia jako teolog, jaki posiada jako człowiek wierzący: poprzez Kościół, lepiej: w Kościele.

Wierzy (najpierw!) w objawienie boże głoszone przez Kościół, i będące przedmiotem jego wiary. Wnika teologicznie w treść objawienia głoszonego i wyznawanego przez Kościół, tzn. branego w tym sensie, jak je Kościół głosi i wyznaje.

Wymaga to jeszcze bliższego wyjaśnienia. Skoro bowiem teolog ma interpretować objawienie w takim sensie, jaki przyjmuje ono w wierze i nauczaniu Kościoła, to na czym właściwie polega rola i sens uprawiania teologii. I jak można mówić o teologii jako o nauce? Przecież każda nauka wymaga swobody badania, której właśnie teolog jest pozbawiony! Za tym ostatnim zdaniem kryje się wizja „nauczycielskiego Urzędu" ferującego arbitralnie dogmatyczne wyroki i uzupełniającego gorliwie indeks coraz to nowymi pozycjami...

Nauczanie (tak w ewangelii Mateusza, u Marka — głoszenie, a u Łukasza — świadczenie) „dobrej nowiny" złożone przez Chrystusa na apostołów i ich następców, biskupów, nie dokonuje się w społecznej próżni. Biskupi[3] nie ustalają między sobą wykładni

[3] Mówiąc tutaj i w dalszym ciągu o biskupach, mamy na myśli episkopat Kościoła jako całość z biskupem Rzymu, posiadającym władzę prymatu, na czele. Nie będziemy przeto wyróżniać papieża i kolegium biskupiego w łączności z papieżem, jako dwu podmiotów autorytatywnej i nieomylnej władzy nauczycielskiej.

ewangelii, którą by zaskakiwali „Kościół słuchający" tj. wiernych. Najpierw — sami są wiernymi, a ich nauczanie posiada charakter wyznawania tego, w co wierzą (trwający Sobór rozpoczął się od złożenia przez zebranych biskupów wyznania wiary). Następnie zaś — rozwijająca się w miarę upływu wieków wykładnia objawienia jest dziełem całego Kościoła: wszystkich wierzących, którzy odczytując ewangelię ciągle na nowo i starając się ją stosować w ciągle zmieniających się warunkach życia postępują w jej rozumieniu. Biskupi — następcy apostołów — mają jako autentyczni „świadkowie", na mocy obiecanej im przez Chrystusa opieki Ducha Świętego, stwierdzać poprawność wiary ożywiającej Kościół, ewentualnie piętnować pojawiające się odstępstwa od ewangelicznej prawdy. Dlatego ich wypowiedzi nie zaskakują nowością, owszem, są wyznaniem tego, co wydaje się już dobrze w wierze znane. Są precyzacją treści tej wiary. Dobrym przykładem jest ogłoszony przez Piusa XII dogmat o wniebowzięciu Najśw. Maryi Panny. Papież „podał do wierzenia" prawdę, będącą przedmiotem powszechnej wiary od wielu wieków. — I jeszcze: nauczycielska władza biskupa, choć autorytatywna, a nawet kolegialnie nieomylna, mająca swe źródło w Chrystusie, nie zwalnia ich od ludzkich wysiłków, mających służyć prawidłowemu nauczaniu. Im bardziej po ludzku uczynią wszystko, co w ich mocy, by dojść do wniosku dotyczącego zgodności istniejącego czy budzącego się w Kościele przekonania z objawieniem — tym bardziej wypowiedź ich będzie „boża". Pan Bóg bowiem, oddziałując na człowieka nie obezwładnia go i nie zastępuje swą aktywnością jego naturalnych, danych mu przez siebie uzdolnień. Przeciwnie, oddziaływanie boże na człowieka zawsze go mobilizuje i przejawia się w owocnym korzystaniu z naturalnych uzdolnień. Co to znaczy w odniesieniu do wykonywanej przez biskupów funkcji nauczycielskiej? — A choćby to, że na Soborze w charakterze doradców zasiada cała rzesza teologów-ekspertów, że komisje soborowe i poszczególni biskupi korzystają z ich pomocy.

Może po tym, co zostało powiedziane, łatwiej dostrzec, na czym polega zależność teologii od Kościoła. Kościół nie ogranicza wolności badań w teologii. Ograniczenie płynie bowiem zawsze od czynnika heteronomicznego i w pewnym sensie konkurencyjnego. Nie mówi się natomiast o skrępowaniu jakiejś nauki przez czynniki dla niej strukturalne, „wewnętrzne". Ograniczenie zainteresowania biologa do istot żywych, czy ściślej — do odbywających się w nich procesów życiowych, nie jest skrępowaniem biologa w jego badaniach, ale momentem konstytuującym te badania. Podobnie: teolog wnika w treść objawienia przekazywanego przez Kościół. Kościół

nie krępuje teologa, ale konstytuuje swą wiarą i nauczaniem przedmiot jego badań: teolog nie konkuruje z Kościołem w wyjaśnianiu treści objawienia, ale pracuje nad objawieniem takim, jakie jawi się w wierze i nauczaniu Kościoła. Czyni to w przekonaniu człowieka wierzącego o autentyczności wiary i nauczania w Kościele. Teologia rozwija się więc w łonie Kościoła, wnikając w tę prawdę Bożą, którą odeń czerpie i której nie mogłaby znaleźć poza nim. Konieczności stosowania się do oficjalnych nauczycielskich wypowiedzi biskupich, nie odczuwa teolog jako arbitralnych decyzji rozstrzygających zagadnienia, którymi się zajmuje, i niezależnych od wyników jego pracy; nie są one bowiem w ogóle wypowiedziami arbitralnymi, ale pozostają w organicznej jedności z wiarą całego Kościoła, z której się rodzą i której czystości strzegą.

*

Jaki jest sens uprawiania teologii? Powiedzieliśmy, że teolog nie konkuruje z Kościołem, nie dubluje jego nauczycielskiej funkcji. Teolog zajmuje się objawieniem zawartym w wierze i nauce Kościoła. Do źródła objawienia — Pisma i Tradycji — nie sięga teolog dla udowodnienia, że Kościół w swej wierze i nauczaniu ma rację, ale dla stwierdzenia, w jaki sposób źródła objawienia wyrażają tę treść objawioną, którą „na żywo" przedstawia wiara i głoszenie ewangelii przez Kościół. Teolog także w pewnym znaczeniu wyprzedza Kościół, torując drogę oficjalnym, nauczycielskim jego wypowiedziom. Toruje drogę przez analizowanie treści wiary, przez próby jej precyzowania: chodzi tu zarówno o stronę merytoryczną, jak i o formę językową (o czym obszerniej — poniżej). Toruje drogę przez egzegezę Pisma i zawartości Tradycji ujmowanych tak, jak ujmuje je nieprzerwanie wiara i nauczanie kościelne. Jeżeli hierarchia — biskupi całego świata z biskupem Rzymu na czele — wkładają w swe wypowiedzi ludzki, badawczy wysiłek, to czynią to w pierwszym rzędzie przez odwołanie się do teologii, mimo że wypowiedzi ich posiadać będą swój autorytatywny charakter nie dzięki argumentom teologicznym, ale dzięki nałożonej im przez Chrystusa odpowiedzialności, a co z tym związane i władzy głoszenia objawienia.

Uprawiając teologię pozostaje teolog w kręgu tej samej rzeczywistości, w której, jako człowiek wierzący zaangażowany jest osobiście. Wiara, w której treść wnika, kształtuje przecież jego życie; Bóg, o którym stara się komunikatywnie i w sposób „zobiektywizowany" mówić, jest tym samym Bogiem, do którego zwraca się w modlitwie, z którym związany jest nie tylko wiarą, ale także na-

dzieją i miłością. Tradycja Kościoła Wschodniego podkreślała zawsze związki między tym osobistym ustosunkowaniem się do Boga, a uprawianiem teologii, widziała w teologii owoc nie tylko racjonalnego zastanowienia, ale i osobistego, mistycznego przeżycia. Tradycja Kościoła Zachodniego skłonniejsza była wskazywać zróżnicowanie doświadczenia teologicznego i mistycznego, odmienność języka, w którym doświadczenia te są formułowane. Słuszne jest i jedno i drugie. Teolog jest wyznawcą i osobiste doświadczenie religijne rzutuje na pewno na jego pracę teologiczną. Pozwala mu o tyle lepiej, łatwiej wniknąć w treść objawienia, którym żyje, o ile np. lekarz praktyk lepiej widzi i poznaje twierdzenia medyczne. Jednak nie opiera teolog swych wniosków na doświadczeniu osobistym, lecz na danych zawartych w źródle objawienia oraz na wierze i nauczycielskich wypowiedziach Kościoła, a język, w którym te wnioski formułuje, jest językiem nie relacji z własnych przeżyć religijnych, ale możliwie jasnych i precyzyjnych wyrażeń, których sens każdy odbiorca byłby w stanie sprawdzić.

II

Zagadnienie języka teologicznego jest zagadnieniem złożonym. Język teologiczny wywodzi się z języka ewangelii, ale jest językiem badań nad ewangelią i językiem teologicznego wnioskowania. Stąd jego charakter „techniczny", stąd organiczne powiązanie z językiem filozofii, asymilacja wielu jej nazw i wyrażeń.

Język ewangelii. Ponad wszelką wątpliwość — potoczny, „łatwy". Jakże często przeciwstawia się go powierzchownie i, powiedzmy otwarcie, trochę demagogicznie, zawiłościom technicznego języka teologów. Częstokroć z oskarżeniami tego rodzaju wobec języka teologów występują ludzie, którzy w swojej dziedzinie fachowej dbają aż nadto o ścisłość i właśnie techniczny charakter języka danej dyscypliny, przeciwstawianego wieloznacznościom i brakowi precyzji języka potocznego.

Powiedzmy zatem od razu, że na przekór pozornej otwartości i łatwości język ewangelii jest właśnie bardzo trudny, bowiem doskonale zdyscyplinowany i odpowiedzialny nie przestając być językiem potocznym. Wie o tym z doświadczenia każdy uważny czytelnik Nowego Testamentu. Całkowicie swobodna wypowiedź ludzka, a jednocześnie każde słowo się tu liczy, nie powiedziano i nie zapisano niczego „na wiatr". Język potoczny bez tej jego cechy, która powoduje nieprecyzyjność: bez mówienia o tym, z czego mówiący nie zdaje sobie sprawy do końca.

Czytając ewangelię rozumiemy dopiero, że język potoczny, konsekwentnie użyty i zorganizowany tak dobrze, iż nabiera rangi tworu artystycznego (ileż napisano o artystycznych wartościach tekstu ewangelii!) — to najdoskonalsza w ogóle postać wypowiedzi ludzkiej. W tym świetle wszelki język techniczny wygląda na ustępstwo na rzecz naszej słabości. Nie potrafimy używać tak dobrze języka potocznego, aby język wyspecjalizowany, sztuczny nie był już potrzebny różnym dziedzinom naszego życia i dyscyplinom poznania.

Doskonałość języka ewangelii polega przede wszystkim na tym, że nadaje się ona do czytania przez każdego. Duch święty, autor ewangelii, posługuje się znaną własnością języka potocznego, że wypowiedź w tym języku podana znaczy więcej lub mniej, w zależności od przygotowania i wrażliwości słuchacza. Nie trzeba rozumieć tego w sensie, jakoby istnieli czytelnicy ewangelii prości i oświeceni, ci prości zdolni raz na zawsze zrozumieć powierzchownie tylko tekst ewangeliczny, wyczytać z niego jedynie prawdy najkonieczniejsze do zbawienia, gdy wniknięcie głębsze w słowo boże zastrzeżone miałoby być — znów raz na zawsze — dla tych drugich — oświeconych, uduchowionych. Wnikanie w słowo boże to proces, w którym uczestniczą wszyscy wierzący i ochrzczeni w miarę ich wzrostu w żywej wierze, która z kolei kształtuje teologicznie całe życie umysłowe człowieka. Słuchanie więc słowa bożego czy też lektura ewangelii wprowadza zarówno początkujących na drogę rozwoju teologicznego jak i zaawansowanych obdarza głębokim zrozumieniem wiary, z której ich życie się bierze, w której się dokonywa i ku jej pełni zmierza.

Doskonałość języka ewangelii polega następnie na tym, że przemawia ona do człowieka przede wszystkim poprzez fakty: komu by nawet nieprzezwyciężoną trudność sprawiało zrozumienie „Kazania na górze", ten się nie oprze na pewno czynom Jezusa Chrystusa. Sam Jezus zresztą akcentuje to właśnie: powiada swym oponentom — jeśli moim słowom nie wierzycie, wierzcie czynom. Wysłannikom zaś Jana Chrzciciela: „Idźcie i donieście Janowi, co słyszycie i widzicie: ślepi odzyskują wzrok, chromi chodzą, trędowaci są oczyszczeni, głusi słyszą, umarli zmartwychwstają, ubogim głoszona jest dobra nowina" (Mt II 4—5). Język ludzki, język potoczny przystosowany jest najlepiej do zdawania sprawy z faktów dziejących się między ludźmi. O nich to właśnie opowiada ewangelia przede wszystkim. Fakty zaś dopiero pouczają nas o swym źródle i o swym znaczeniu przekraczającym dziedzinę zarówno języka potocznego, jak i „faktów potocznych". Wymowa faktów ewangelicznych stanowi w wysokim stopniu o prostocie języka ewangelii.

Słowami opisuje się wydarzenia, te zaś działają nie tylko na wyobraźnię czytelnika, ale i na jego umysł domagając się zrozumienia i wytłumaczenia. W ten sposób na przykład cudy Jezusa Chrystusa prowadzą do myśli o Jego boskiej mocy i osobie, sam zaś ich charakter każe się zastanawiać nie tylko nad cielesnym, ale i duchowym uzdrowieniem człowieka, nie tylko nad zaspokojeniem cielesnego głodu — chlebem rozmnożonym cudownie. Ale i nad duchowym pożywieniem człowieka przez wiarę i Eucharystię. A męka, śmierć i zmartwychwstanie? Czyż nie tłumaczą one całej zagadki życia ludzkiego i nie wprowadzają najgłębiej w misję Chrystusa, w jego tajemnicę?

Słowa języka potocznego nazywają adekwatnie rzeczy z naszego świata i fakty dziejące się między ludźmi. Doskonałość języka ewangelii polega i na tym, że faktów ponadludzkich, rzeczywistości pozaziemskiej nie nazywa się w ewangelii językiem ludzkim, tylko się na nie wskazuje. „Podobne stało się królestwo niebieskie" — przypowieści Jezusa najdoskonalej obrazują to, o czym mowa. Z bliskiego słuchaczom i czytelnikom świata czerpie się elementy, które przez wewnętrzne podobieństwo z rzeczywistością niewidzialną informują o niej na zasadzie aluzji: tylko tak przecież można; rzeczywistość sama, o którą idzie, nie ma odpowiednika w wyobraźni ludzkiej, ani w pojęciach wywodzących się przecież z wyobrażeń. Nawet i tam jednakże, gdzie Jezus zaskakuje swych uczniów mówieniem wprost, bez przypowieści, wskazuje na rzeczywistość, a nie nazywa jej. „Wyszedłem od Ojca i przyszedłem na świat, a teraz opuszczam świat i idę do Ojca." No tak, ale wiadomo przecież, że Ojcem — swoim i naszym — nazywa Boga w innym sensie, aniżeli to słowo występuje pomiędzy ludźmi. „Nauczycielu dobry. Czemu mnie nazywasz dobrym, nikt nie jest dobry tylko Bóg" — znowu funkcja wskazywania poprzez zwrot języka potocznego: nie wiemy, jak dobry jest Bóg, wiadomo, że mieści się w Nim wszelka dobroć, jaką pojąć potrafimy, ale niepojęcie doskonałym sposobem! Język więc, który mówi o Bogu po ludzku wszystko, co można, który jednakże nie zacieśnia rzeczywistości bożej do kategorii pojmowania ludzkiego.

*

Język techniczny teologii powstaje w trakcie pracy nad zrozumieniem ewangelii nauczanej przez Kościół. Terminy tego języka zyskują szczególne prawo obywatelstwa i przydatności dla wyjaśniania ewangelii, gdy przejęte zostaną przez Kościół w jego oficjalnym nauczaniu, szczególnie w sformułowaniach dogmatycznych.

Np. terminy „osoba", „natura" użyte zostały przez najdawniejsze sobory w sformułowaniach prawd wiary o Bogu w Trójcy Jedynym i o Jezusie Chrystusie będącym jedną, boską Osobą w dwu naturach: boskiej i ludzkiej. W nauce soboru Trydenckiego „uświęcone" zostały terminy: grzech pierworodny, usprawiedliwienie, przeistoczenie i in.

Pamiętać trzeba jednakże, iż wtedy tylko rozpatrujemy wszystkie te nazwy składające się na język zarazem teologii jak i nauki Kościoła w pełnym ich znaczeniu, kiedy jesteśmy świadomi po pierwsze ich odniesień biblijnych, po wtóre zaś, kiedy rozumiemy dobrze historyczne warunki, w jakich nazwy te powstały i w jakich Kościół posłużył się nimi dla wyrażenia prawd objawionych. Toteż bardzo doniosłe znaczenie w rozumieniu i twórczym kontynuowaniu języka teologicznego spełnia analiza terminów tego języka metodami filologii oraz historii myśli chrześcijańskiej. Charakter ludzkiego życia umysłowego powoduje konieczność posługiwania się przez nas abstrakcyjnymi pojęciami. Wtedy jednakże tylko nie przetworzą się te pojęcia w bezduszne, a czasem zupełnie niezrozumiałe schematy myślowe, ubożące nasze poznanie teologiczne, zamiast je wzbogacać, kiedy wyraźnie dostrzegamy związek tych pojęć z żywym językiem objawionego słowa bożego, a zarazem rozumiemy, „z jakiego ducha" pojęcia te się narodziły. Są one wówczas cenną pomocą w przybliżaniu i wyjaśnianiu prawd bożych, których nawet ewangeliczny przekaz bywa dla nas czasami zbyt doskonały w swej prostocie, zbyt bogaty w znaczenie.

Nie wystarczy jednak sama znajomość filologicznych i historyczno-doktrynalnych uwarunkowań terminologii teologicznej. Określona aparatura pojęciowa i terminologiczna bierze się w teologii zawsze z powiązania jej z pewną filozoficzną wizją rzeczywistości. Otóż, powtórzmy, nie wystarczy wiedzieć z jakich filozoficznych źródeł terminologia ta wyłaniała się z przeszłości, ale trzeba też i obecnie dokonać wyboru terminów służących nam aktualnie do głębszego zrozumienia wiary i uczynić to ze świadomością filozoficznego zaplecza i dziedzictwa, jakie ze sobą niosą. Ale to raczej teologia „rodzi" filozofię chrześcijańską posługując się widzeniem rzeczywistości osiągniętym metodami filozofii. Nie tylko bowiem filozofię tę „chrzci", ale częstokroć przyczynia się znakomicie do jej rozwoju.

Na marginesie tego zagadnienia problem filozofii tomistycznej.

Od szeregu stuleci Kościół rzymskokatolicki wskazuje na św. Tomasza z Akwinu jako na model filozofowania po chrześcijańsku. Czy nie znaczy to, że filozofia, którą posługuje się teolog jest sformułowana ostatecznie i ogranicza możliwości rozwoju samej teolo-

gii? Nie. Papież Leon XIII wyjaśnił, że filozofia zawarta w dziele teologicznym św. Tomasza nie ma być „barierą", poza którą myślicielowi chrześcijańskiemu wyjść nie wolno. Jest ona raczej „latarnią" wskazującą drogę naprzód. Dzieło św. Tomasza to, powiedzieliśmy, model filozofowania po chrześcijańsku. A więc jakkolwiek każda epoka stawia problemy filozoficzne po swojemu i używa własnego języka, chrześcijanin winien zbadać, j a k św. Tomasz to robi, czyli w jaki sposób właściwą swojej epoce znajomość filozofii wykorzystuje dla głębszego zrozumienia wiary. Okaże się wówczas, że wierność zasadom sformułowanym przez Tomasza można doskonale pogodzić z wykorzystaniem na usługi wiary wszystkiego, co wartościowe w myśli współczesnej. Że wymaganiem epoki, w której żyjemy, jest nie odrzucenie tradycyjnej filozoficznej wizji rzeczywistości, służącej teologii i tradycyjnego języka, lecz lepsze zrozumienie tej wizji i tego języka dzięki postępowi filozofii, dzięki nowym aspektom filozoficznej znajomości przyrody i człowieka, te dwa działy mądrości ludzkiej są bowiem teologowi najpotrzebniejsze.

Trzeba pamiętać wszelako, że nawet najdoskonalsza filozoficzna wizja świata i język filozoficzny nie nadają się do tego, by do rzeczywistości boskiej odnosić je wprost. To, co najdoskonalsze w człowieku i w przyrodzie, nie znajduje się w całkowicie uchwytnej dla nas proporcji względem doskonałości bożej i względem nadprzyrodzonego bożego działania na świecie. Wiemy, że jakaś proporcja tu istnieje, skoro Bóg jest Stwórcą natury, ale podobieństwa stworzeń do Boga „zmierzyć" nie potrafimy: toteż klasycznym zabiegiem języka teologicznego pozostanie negacja i superlatyw. Wiemy, że przysługuje Bogu to wszystko, co najwartościowsze w stworzeniu, ale nie wiemy, j a k Mu to przysługuje. Bóg jest dobry, ale n i e jest dobry tak, jak jego stworzenia, n i e jest jak stworzenia rozumne sprawiedliwy. Jest n a j lepszy, n a j sprawiedliwszy, któż jednak wie, jaką dokładnie treść pozytywną wyrażają te superlatywy?

Język techniczny teologii cechuje więc dyskrecja w posługiwaniu się pojęciami ogólnymi. Ograniczona, wyraźna treść pojęcia zdeterminowana naszym doświadczeniem zmysłowym — to główna przeszkoda w poznaniu teologicznym. Ale też niezbędny element i nieoceniona pomoc we wszelkim poznaniu ludzkim. Trzeba ich więc używać, ale świadomie, z nieustanną kontrolą i „poprawką" o nieskończoność i transcendencję Boga.

Umysłowość naszej epoki odznacza się niewątpliwie krytycyzmem i brakiem zaufania względem pojęć i nazw ogólnych. Boimy się schematyzmu w myśleniu i działaniu. Wrażliwi jesteśmy na ta-

jemniczość własnej egzystencji i świadomi, że egzystencja ta nie może znaleźć pełnego wyrazu w języku ludzkim. Ta cecha naszej mentalności idzie w sukurs dobrej teologii. Wszelkie sformułowania intelektualne, jakkolwiek cenne i potrzebne, są zawsze tylko przybliżaniem się do prawdy. Jeśli już filozofia ludzka spotyka co krok tajemnicę istnienia ograniczonego, to teologia, „nauka święta", jak ongiś ją nazywano, z racji samego swojego przedmiotu jest, żeby użyć wyrażenia znakomitego współczesnego teologa — rozmową człowieka z Milczeniem.

Wnioskowanie w teologii. Zdawało by się, że to jeszcze bardziej od posłużenia się filozofią i utworzonymi na jej terenie pojęciami ogólnymi ryzykowne wejście na grunt metod i języka logiki. Ale też i niezbędne, jeśli w wysiłku zrozumienia wiary mamy wykorzystać w pełni narzędzia ludzkiego intelektu. Jest to zresztą niezbędne z racji o wiele bardziej istotnej. Wnioskowanie jest konieczną formą poznania naszego intelektu, ponieważ nie jesteśmy zdolni poznawać prawdy samym tylko wnikaniem intuicyjnym w treści pojęciowe. Tak dlatego, że pojęcia wyabstrahowane są z „żywych" — istniejących kompleksów i groziłoby nam zagubienie się w fikcjach intelektualnych, gdybyśmy związku treści pojęciowych z rzeczywistym istnieniem nie kontrolowali orzekając o nich w zdaniach „jest" lub „nie jest", jak również i dlatego, że, jak już zostało powiedziane, pojęcia nasze są ograniczone i ubogie pod względem treści. Nigdy nie wyszlibyśmy poza to ubóstwo, gdyby nie zdolność łączenia i rozłączania treści pojęciowych na gruncie zdań i wnioskowań. Jak widać zatem, wnioskowanie jest naszym ratunkiem przed niebezpieczeństwami, jakie zagrażają teologii z powodu zastosowania nazw i pojęć ogólnych wytworzonych przez człowieka na podstawie jego doświadczeń zmysłowych — do rzeczywistości ponadzmysłowej, boskiej. Dzięki sądom i wnioskowaniom zdolni jesteśmy rozszerzyć zakres naszych treści intelektualnych oddawanych na usługi wiary, a zarazem kontrolować stale ich usługi orzekając „jest", a jeszcze częściej „nie jest", rzeczywistość boża nie jest jeszcze tym zespołem treści, z pomocą którego staramy się do niej przybliżyć, aczkolwiek treści te są względem niej w stosunku prawdziwego choć dalekiego podobieństwa.

Jak w przypadku pojęć i nazw ogólnych — schematyzmu i wtłaczania Boga w kategorie pojmowania ludzkiego — tak i tu, we wnioskowaniach, unikać trzeba dwojakiego co najmniej zagrożenia: ze strony zbytniego logicznego formalizmu w teologii — była to choroba późnej scholastyki — oraz wyjścia teologii poza teren jej przedmiotu, to znaczy poza objawienie boże. Pierwszego niebezpieczeństwa można uniknąć, jeśli się stale pamięta, iż pierwszym

zadaniem teologa nie jest dbałość o formalną doskonałość zespołu zdań składających się na jego wykład, ale osiągnięcie głębszego zrozumienia przedmiotu wiary. To samo też mieć trzeba na uwadze, by się ustrzec drugiego wspomnianego zagrożenia: wnioskowanie, które by wyprowadzało teologa poza teren objawienia, oznaczałoby śmierć teologii. Toteż nie tylko o to trzeba się starać, by wszelkie rozumowania teologiczne miały za punkt wyjścia prawdę objawioną, ale też trzeba kontrolować nieustannie przebieg wnioskowania zestawiając je nie tylko z prawdą „wyjściową", lecz w ogóle z całością objawienia. Same zaś wnioski teologiczne o tyle tylko mają sens i wartość, o ile pozwalają nam zrozumieć głębiej ich pierwsze zasady: Pismo święte.

Początkiem rozumowania teologicznego, jego kresem oraz „testem kontrolnym" przez cały czas jego dokonywania się jest ciągle to samo: objawienie boże, zawarte w Piśmie św. i Tradycja nauczana przez Kościół.

Nie oznacza to braku zaufania do logiki ludzkiej i do sił rozumu ludzkiego dokonującego swego naturalnego dzieła — wnioskowania. Idzie tylko o to, że logika ludzkich rozumowań może się okazać o wiele za ciasna w odniesieniu do prawdy objawionej, jeśli się tych rozumowań nie zakotwiczy dobrze w samej prawdzie objawionej i nie skieruje konsekwentnie ku jej zgłębianiu. Dla rozumu ludzkiego nie znającego objawienia absurdem byłoby przyjęcie Jedynego Boga w troistości Osób i Wcielonej Drugiej Osoby mającej dwie natury! Skoro jednakże znamy z objawienia te właśnie fakty, możemy całą moc rozumu skierować ku ich zgłębianiu, pozostając ciągle w ich obrębie. Nie z obawy o zgubną swobodę rozumu, tylko po prostu dlatego, by nie przekroczyć właściwej teologicznemu poznaniu rzeczywistości.

*

Była dotychczas mowa o intelektualnych narzędziach poznania teologicznego w ich językowym kształcie.

O „technicznym" języku teologii. Nie wolno jednak zapominać, że teologia nasza wnika w ewangelię i przybliża się, o ile to tylko możliwe, do doskonałości ewangelicznego języka potocznego. Stąd stwarza teologia w nadprzyrodzonej mądrości człowieka ochrzczonego i wierzącego miejsce na język obrazowy, poetycki, symboliczny. Wydaje się nawet, świadczą o tym pisma mistyków, że ten poetycki i symboliczny język znajdzie swe miejsce jeszcze tam, gdzie musi zamilknąć terminologia i wnioskowanie teologii naukowej. Język ten, oparty już całkowicie o funkcję „wskazywania" na

rzeczywistość niewyrażalną, rezygnuje zupełnie z ambicji nazwania czegokolwiek adekwatnie, a tylko porywa wszystkie władze czytelnika i słuchacza ku ponadpojęciowej kontemplacji rzeczywistości wskazanej przez obrazy czerpane z naszego świata ze swobodą, a przecież w wysokim zorganizowaniu artystycznym. Tak teologia prowadzi ku punktowi wyjścia: tymi cechami odznacza się przecież właśnie język ewangelii: swobodą, prostotą, obrazowością, a jednak wysoką przy tym organizacją artystyczną.

Nie przeciwstawiamy sobie różnych elementów języka teologii. Ewangelię czytamy z wiarą, radością i modlitwą. Dla jej głębszego zrozumienia posługujemy się całym wyposażeniem intelektualnym teologii — nauki, ale to jedynie po to, by ostatecznie zamilknąć wobec niewyrażalnego Boga i tylko śpiewać Jemu i o Nim wraz z mistykami — w przeżyciu pełnym wiary jego niewątpliwej, krzepiącej, choć absolutnie nie dającej się nazwać i wyrazić obecności.

*

Punktem wyjścia naszych rozważań o teologii było stwierdzenie, że rodzi się ona z pytań, jakie stawia człowiek wierzący odnośnie treści swej wiary i płynących z niej konsekwencji, że rodzi się teologia spontanicznie, jako wyraz rozumnej dociekliwości człowieka wobec całej otaczającej go rzeczywistości. Ale jeśli tak, to teologia nie powstaje jedynie z rozważań „fachowców", na ich biurkach. Każdy z wiernych, wnikając w przedmiot swej wiary staje się bezwiednie teologiem w jakimś szerszym znaczeniu tego słowa.

Wnikliwość społeczności wiernych „mających serce jedno i duszę jedną", budzona przez Ducha Bożego danego Kościołowi i pozostająca pod Jego wpływem, znajduje swój wyraz i sprecyzowanie w teologii „naukowej". Przybiera wówczas kształt językowy właściwy tradycji teologicznej i wypracowanym przez nią nazwom, zyskuje analizę prawdopodobnych rozwiązań dokonaną w oparciu o „fachową" znajomość Pisma, Tradycji i nauczania kościelnego. W tej mierze w jakiej owe rozwiązania są słuszne, tzn. w jakiej są prawdziwą interpretacją objawienia, ujawnieniem kryjącego się w nim sensu, akceptowane są przez autorytatywną instancję nauczycielską Kościoła i wracają do społeczności wiernych w całości głoszonego przez Kościół objawienia. Wracają wyrażając się coraz bardziej językiem potocznym, językiem powszechnego nauczania w Kościele i wiary, językiem wskazywania, a nie nazywania tajemnic bożych, ale rozumianym i używanym znacznie precyzyjniej dzięki przeprowadzonej analizie teologicznej. A może jest to po prostu język ewangelii dokładniej poznany w zawieranej przez siebie treści? Przy czym

postępujące wnikanie w treść wiary i każde nowe jej sformułowanie, nie zamyka, lecz raczej otwiera drogę do nowych pytań, stanowiących bezwiednie teologię.

Oto konkluzja, którą chcemy zamknąć nasze rozważania: teologia „potoczna" i teologia naukowa stanowią j e d n o, czy lepiej: są organicznie ze sobą powiązane. Teologia jako nauka wypływa z tego powszechnego wnikania wierzących w treść wiary, które nazwaliśmy teologią potoczną. I wraca do niej, jeśli dzięki nauczycielskiej władzy w Kościele intuicje jej okazały się słuszne, implikowane w objawieniu. Tak w różny sposób — bezwiedny, uprawiany przez ogół wiernych i bardziej świadomy, uprawiany przez teologów — jest teologia „wiarą szukającą zrozumienia". Nie znaczy to bynajmniej, że wiara przestaje być tajemnicą i dziełem łaski, że zastępuje ją poznanie intelektualne czysto ludzkie. Przeciwnie, intelekt ludzki operuje „wewnątrz" objawionej tajemnicy i oświecany wiarą kontynuuje jak gdyby słowo boże. Ale nie jest to dziełem jedynie teologów-fachowców w tej dziedzinie. Jest dziełem całej społeczności wiernych, którzy mają prawo obserwować ich pracę nie tylko z jakiejś niekoniecznej ciekawości, ale jako jej uczestnicy i współtwórcy świadomi swej roli.

ks. Leszek Kuc
ks. Andrzej Zuberbier

STANISŁAW GRYGIEL

CZŁOWIEK, BÓG I TAJEMNICA

REFLEKSJE niniejsze powstały na marginesie lektury artykułu Janusza Kuczyńskiego pt. *Problem zła czyli bezsilność katolicyzmu* („Argumenty", 20, I, 1963 r.). Nie chodzi nam o polemikę z jego treścią. Nie jesteśmy pewni, czy tego rodzaju dyskusja w ogóle prowadzi do konstruktywnych rozwiązań. Trzeba by bowiem najpierw przedyskutować podstawowe twierdzenia i założenia obydwu stron oraz najważniejsze pojęcia, którymi się operuje. W przeciwnym razie każdy będzie mówił o swoim „bogu", czyli o tym, co jego samego boli, a możliwość porozumienia odsuwa się coraz dalej... Najczęściej snuje się swoje refleksje na głos dla własnej potrzeby i może dla kogoś tam jeszcze, kto podobnie do nas myśli i podobnym spojrzeniem ogarnia rzeczywistość. Czasem jednak myśli nasze docierają dalej, boć przecież każde spojrzenie zatrzymuje się na tej samej rzeczywistości.

Nie będziemy polemizować z artykułem Kuczyńskiego także i z tej przyczyny, że powstał on z nieporozumień, za które nie naszą rzeczą jest kogokolwiek obwiniać. Ponadto artykuł ten właściwie mało mówi o książce, z okazji której został napisany. [1] To nie książka o. Krąpca stała się przedmiotem krytyki, ale raczej jeden z zasadniczych momentów filozofii chrześcijańskiej, mianowicie stwierdzenie, że istnieją t a j e m n i c e, których umysł ludzki nie jest w stanie objąć ani zrozumieć, właśnie dlatego, że są tajemnicami.

Nieporozumienia, które leżą u podstaw artykułu Kuczyńskiego, dadzą się naszym zdaniem sprowadzić do trzech.

1. Według autora wspomnianego artykułu o. Krąpiec miał się rzekomo świadomie dopuścić błędu pominięcia doktryny Hegla w swojej pracy oraz — rozpraw marksistowskich na temat zła (Tadeusz Kroński). Otóż Hegel n i e z a j m o w a ł s i ę złem w sensie o n t o l o g i c z n y m (zob. niżej), o jakie chodzi o. Krąpcowi. Tadeusz Kroński wyraźnie interesuje się złem moralnym w filozofii nie-

[1] O. Albert K r ą p i e c, *Dlaczego zło?*, Kraków 1962, Bibl. „Więzi", t. 5.

mieckiego idealisty. A jeżeli już tak bardzo dopominać się o dyskusje, to można do niej znaleźć punkty zaczepienia w książce *Dlaczego zło?* w rozdziale mówiącym o systemach monistycznych.

2. Książka o. Krąpca pozbawiona jest, twierdzi Kuczyński, możliwości „kulturotwórczego oddziaływania", ponieważ nie przynosi żadnych „nowych" rozwiązań, lecz posługuje się starą koncepcją zła jako braku. Wydaje się, że *novum* wszelkiej tego rodzaju pracy jak książka Krąpca nie polega na daniu i n n y c h rozwiązań od dotychczasowych, już znanych, lecz raczej na umożliwieniu czytelnikowi głębszych wniknięć-intuicji w rzeczywistość zagadnienia. Nie w tym rzecz, by dawać i n n e wieści o świecie, lecz by dawać takie, które są p r a w d z i w e i g ł ę b s z e oraz s z e r s z e, co wcale nie utożsamia się z innością, chociaż jej nie wyklucza. I w prawdziwości a nie w inności jako takiej leży źródło siły „kulturotwórczego oddziaływania" każdej myśli. Przekreślanie dorobku przekazanego nam w spadku wcale jeszcze nie świadczy o kulturotwórczym oddziaływaniu. Liczy się tutaj jedynie myśl prawdziwa, obojętne czy tkwi w ziemi zoranej przez innych, czy nie. Ważne jest jedynie jedno: czy prowadzi nas ona coraz głębiej w samą rzeczywistość. W przeciwnym razie mamy do czynienia tylko z fikcją.

Trudno na tym miejscu wskazywać na wszystkie możliwe „nowe" spojrzenia na tajemnicę zła w świetle refleksji polskiego tomisty. Trzeba by w tym celu przypominać koncepcje — przede wszystkim egzystencjalną koncepcję bytu — zawarte w jego dotychczasowych pracach, np. *Teoria analogii bytu* (Lublin 1959), czy (po części) *Realizm ludzkiego poznania* (Poznań 1959).

3. Czytamy u o. Krąpca (zdania te przytacza Kuczyński): „Czy Bóg nie mógł stworzyć takiego samego świata, w którym by jednak zło nie występowało? Niewątpliwie mógł. Dlaczego jednak nie stworzył świata bez zła? Nie wiemy! I nie ma żadnych podstaw w naturze rzeczy, aby dać na to pytanie uzasadnioną odpowiedź, a można tylko odkryć podstawy naszej niewiedzy w tej właśnie materii." [2]

O co o. Krąpcowi chodzi? Dlaczego pan Bóg mógł stworzyć „taki sam świat" (wyrażenie to nie jest szczęśliwe, raczej należałoby powiedzieć „ten sam" świat, ponieważ autor ma na myśli tożsamość a nie podobieństwo świata ze złem i świata bez zła), a jednak bez tego, co nazywamy brakiem należnej podmiotowi doskonałości. Aby odpowiedzieć na to pytanie, trzeba sobie zdać sprawę z roli, jaką w tomistycznej koncepcji bytu odgrywają złożenia (relacje). Spo-

[2] O. Albert K r ą p i e c, jw., s. 184.

tykamy je — prócz złożenia z istoty i istnienia — jeszcze tam, gdzie mamy do czynienia z częściami istotowymi, integrującymi i doskonalącymi dany byt. W pierwszym wypadku (części istotowe) nie może być mowy o jakichkolwiek brakach. Dany byt przestałby być sobą. Gdyby brakło jednego z „członów" w *animal rationale*, człowiek nie mógłby być nadal człowiekiem. Byłby kimś (czy może czymś) innym. Żaden byt nie cierpi braków doskonałości stanowiących jego istotę.

Braki natomiast mogą się pojawiać i pojawiają się, jak uczy nas doświadczenie, w złożeniach z części integrujących i doskonalących dany byt. Są ludzie bez rąk, są ludzie o słabej wydolności umysłowej i są ludzie ze złymi nawykami (źli moralnie). Mówiąc o tożsamości danego bytu mamy na myśli nie jego jedność pod względem właśnie tych części (człowiek, który utracił dzisiaj ręce, jest nadal tym samym człowiekiem co wczoraj), lecz jego jedność pod względem substancjalnym (części istotowe). Czy zostanę jednoręki, czy stanę się gorszy intelektualnie albo moralnie, pozostanę zawsze ten sam. Istoty swojej nie zmienię. Tak samo i z innymi bytami-stworzeniami. Dlatego Bóg mógł stworzyć ten sam świat bez zła. Dlaczego jednak nie stworzył? Nie wiemy. [3]

Ale nie wiemy nie tylko z punktu widzenia przyczyny sprawczej.

Filozofia klasyczna stara się wytłumaczyć całą rzeczywistość poprzez przyczyny ostateczne, do których zalicza oprócz sprawczej jeszcze trzy: celową, formalną i materialną. Żadna z nich nie tłumaczy (na swoim terenie) faktu pojawiania się w bycie zła ontycznego. Zło bowiem w koncepcji filozofii chrześcijańskiej będąc brakiem nie stanowi żadnego bytu (w przeciwnym wypadku musielibyśmy przyjąć manichejski dualizm) i jako właśnie jego brak nie jest żadną materią, nie posiada żadnej formy (właśnie dlatego, że jest brakiem doskonałości-formy) i nie potrafimy wskazać na nic, co byłoby jego celem. Zło jest tajemnicą.

*

[3] Bardzo ciekawe refleksje łączące się z poruszanym przez nas zagadnieniem zawiera artykuł Jana Nizwandowskiego, *Bóg i zło* („Znak", nr 95, 1962). Według autora tego artykułu świat nasz jest najgorszym i równocześnie najlepszym ze światów możliwych. Najgorszym w tym znaczeniu, że w hierarchii bytów znajduje się w największym oddaleniu od Pełni Rzeczywistości — jest kresem w ogóle rzeczywistości; kresem, poza którym nie ma już żadnego bytu. Ale z kolei jako kres świat nasz jest najlepszy. Lepszego możliwego kresu nie ma. Bóg bowiem każdy szczebel w hierarchii bytów zrobił takim, jakim miał być.

Pytanie o. Krąpca idzie jednak trochę dalej oraz w innym kierunku: czym jest zło, które niewątpliwie tkwi w „kresie", i czy „kres" nie przestając być nadal „kresem" (ograniczoność) mógł nie posiadać braków, czyli posiadać pełną, sobie odpowiednią rzeczywistość? O. Krąpiec odpowiada twierdząco.

W filozofii tomistycznej dobro i zło ontologiczne stanowią coś różnego od dobra i zła moralnego. Pojęcia dobra i zła ontologicznego wyrażają jedynie sam fakt egzystencjalnej bytowości lub *respective* jej braku. Jeżeli coś istnieje, jest dobrem w tej mierze, w jakiej istnieje. O ile bowiem istnieje, o tyle stanowi przedmiot pragnienia woli — pragnienia, które jest miłością. Jeżeli nie istnieje, a powinno istnieć, jest złem (raczej należałoby powiedzieć, że wówczas pojawia się zło). Zło ontologiczne więc mamy tam, gdzie czegoś brakuje, gdzie brakuje jakiegoś aktu istnienia, czyli pewnej doskonałości (znowu nie w znaczeniu moralnym). Ale brakować czegoś może tylko czemuś lub komuś. Nie ma samoistnego braku jako takiego (bo brak nie jest bytem); jest tylko coś, co „cierpi" brak. Brak tkwi w podmiocie, który istnieje i który dlatego, że istnieje, jest dobrem. Zło zatem tkwi w dobru; jemu zawdzięcza możność „bytowania". Stąd płynie niemożliwość zwycięstwa zła nad dobrem. Byłoby ono ze strony zła autodestrukcją. Zło bez dobra jest nie do pomyślenia. Dlatego wszystko — rozkwitły kwiat na łące i zeschnięte źdźbło trawy, święty oddający swoje życie za innych i ostatni łajdak — są godni miłości i „pragnienia". Oczywiście, są godni w tej mierze, w jakiej istnieją, bo tylko rzeczywistości można dać swoją miłość i tylko jej można pragnąć. Im więcej w roślinie czy człowieku jest rzeczywistości, tym więcej miłości im się należy.

Natomiast zło i dobro moralne łączą się ze świadomym i wolnym działaniem człowieka.

Działanie zawsze zmierza do dobra, czyli do jakiegoś celu, będzie moralnie dobre wtedy, kiedy dokonuje się wybór dobra (ontologicznego), które należało wybrać; złe — kiedy wybiera się dobro (ontologiczne), którego nie należało wybrać.

Jeżeli nasze działanie ma być przedłużeniem działania Bożego — stwarzania — musi się nastawić na powiększanie istnienia. Powiększać należy w każdej sytuacji to, co w niej jest do powiększenia; dobro właściwe dla niej, a nie dla innej sytuacji. Urzeczywistniając jakieś inne dobro (ontologiczne) możemy dopuścić się wielkiego przekroczenia w stosunku do porządku panującego w rzeczywistości. Wybieramy bowiem nie to, co należy wybrać. Rzeczywistość, w której w danym wypadku żyjemy i działamy, pozostaje nadal z brakami z naszej własnej winy, jeśli mogliśmy je usunąć. Działanie nasze staje się daremne...

Oczywiście, są pewne dobra, które należy zawsze wybierać, które są dobrem dla każdej sytuacji (używając słowa „sytuacja" bynajmniej nie chcemy powiedzieć tego samego, co zwolennicy tzw. etyki sytuacyjnej).

Nasz czyn będąc przedłużeniem naszego *esse* stanowi także pewną rzeczywistość (dlatego jest dobrem ontologicznym). Możemy więc powiedzieć, że zło moralne mamy wtedy, kiedy jeden byt-istnienie świadomie i wolnie godzi poprzez swoje „przedłużenie" w drugi byt-istnienie albo w siebie samego (wydaje się, że zawsze, przynajmniej pośrednio, czyn wymierzony w drugie istnienie będzie godzić we własne źródło), bądź pozostawiając go lub siebie z brakami już zastanymi, bądź przydając do nich nowe. W samym działającym następują zmiany. Tu rozgrywa się rzecz najważniejsza.

Jeśli byt pojęty egzystencjalnie — jako akt istnienia — przejawia się w działaniu i jeśli działanie stanowi przedłużenie *esse*, czyli właśnie tego aktu, to zło moralne jest brakiem w tym przedłużeniu, ale nie każdego *esse*, lecz tylko tego, które jest świadome i wolne, czyli *esse personale*. Przy czym ów „byt osobowy" musi działać „całym sobą" czyli świadomie i wolnie; musi ponosić winę za braki, którymi kaleczy swoje działanie. Kalecząc swoje działanie tym samym kaleczy siebie — swoją najgłębszą rzeczywistość. Transponując zagadnienie na teren religijny — Boga obrażamy o tyle i może właśnie dlatego, że szkodzimy sobie samym umniejszając swoją własną (a nie Jego!) rzeczywistość, której i tak nie jest dużo, jeśli spojrzymy na nią z punktu widzenia „kresu" [4].

Każdy nasz czyn stanowi pewną proporcję istnienia i jego braku, bytu i „niebytu", a ponieważ za każdym razem proporcja jest inna, nie można nie tylko działania poszczególnych ludzi, ale także podobnych dwóch czynów tego samego człowieka osądzać jednymi i tymi samymi miarami. Miara musi być analogiczna, jak analogiczny jest byt jako taki. Ostatecznie miarą jest istnienie. Ile w nas jest istnienia przez nas świadomie i wolnie wybranego i urzeczywistnionego, tyle jest w nas dobra moralnego. I jedno pytanie jest najważniejsze: czy zmierzamy do istnienia, czy też do jego braku.

Istnienie. Celowo podkreśliliśmy moment tkwienia zła na sposób braku w „istniejącym", aby na samym końcu móc dostrzec, jak wielką jest ono tajemnicą — czymś, czego w ogóle nie można zrozumieć. Największą bowiem tajemnicą — tworzącą sam rdzeń rzeczywistości — jest istnienie — źródło wszystkich innych tajemnic. Bóg jest istnieniem, człowiek istnieje, kosmos i żdźbło trawy także są.

Zanim rzucimy kilka myśli na interesujący nas temat, zwróćmy

[4] Por. Jan Niezwandowski, *Bóg i zło*, jw.

uwagę, że nie należy mieszać pojęcia tajemnicy z pojęciem problemu jeszcze nie rozwiązanego. Problem jeszcze nie rozwiązany prędzej czy później zostanie rozwiązany. Dotyczy on tej strony rzeczywistości, która poddaje się naszemu umysłowi — dotyczy on treści (*essentia*). Tajemnica zaczyna się tam, gdzie chcemy wytłumaczyć samo istnienie rzeczywistości, pojawienie się danej treści. Coś jest i nie wiemy, dlaczego jest ani po co jest. Dzieje się tak, jakby ktoś specjalnie, celowo ukrywał przed nami rzecz najważniejszą ze wszystkiego... Jakby ktoś ukrywał...

Wydaje się, że o tajemnicy możemy mówić tam, gdzie zachodzi stosunek dwu osób. Jedna chce wiedzieć, druga zasłania i nie dopuszcza pierwszej do tego, co uważa za swoje.

Każdy coś ukrywa przed drugimi. Co ukrywa? Wiele rzeczy, mniej lub więcej słusznie sądzi, jest „do ukrywania" przed cudzym spojrzeniem. Ostatecznie jednak, wydaje się, tym, co każdy naprawdę ma „do ukrycia" przed drugim, jest coś najbardziej intymnego, coś najbardziej własnego — decydującego o osobowości człowieka — samo istnienie ludzkie, owo *esse personale*, używając terminologii św. Tomasza; istnienie osobowe — akt-doskonałość [5]. Każdy ukrywa przed drugim siebie — to, co go wyodrębnia od wszystkich pozostałych jednostek i czyni kimś jedynym i niepowtarzalnym. Wierzba jako taka, dopiero wtedy zaciekawia nas, kiedy już jest, o, tu przy drodze, taka a nie inna. Tajemnicze jest dopiero jej istnienie. Podobnie w wypadku człowieka dopiero jego istnienie nas zaciekawia i wzrusza i lękiem napawa, aby się nie rozsypało — istnienie jest bardzo kruche. Jest niepowtarzalne i jedyne (w tym widzę jakiś ślad Boskości — Bóg może być tylko jeden!), dlatego nie da się zaklasyfikować, czyli ująć w pojęcia. Pojęcia stanowią dla istnienia zbyt sztywne schematy. Są za ubogie, aby uchwycić jedyność i niepowtarzalność. Jeśli człowiek uznaje tylko schematy, staje bezradny w obliczu tego oto tu człowieka i tej oto tu wierzby. Żadne pojęcia, nawet choćby ich było nieskończenie dużo, nie ratują od tego rodzaju bezradności. Owszem, prowadzą w ślepe uliczki, jeśli nie chcą pominąć milczeniem najważniejszych pytań.

Całe szczęście, że nie da się wszystkiego załatwić przylepieniem „etykietek" adekwatnie wyczerpujących zawartość poszczególnych przedmiotów. Życie nasze toczyłoby się wśród wytworzonych przez

---

[5] W filozofii tomistycznej o osobowości decyduje samoistność substancji rozumnej. Źródłem samoistności jest istnienie (porządek egzystencjalny) — *esse personale*.

nas „przedmiotów" — pewnych treści znanych nam na wylot, a n u d a, o której mówi Sartre, mogłaby się naprawdę stać naszym istotnym udziałem. Życie barwne i wartościowe zawdzięczamy jedyności i niepowtarzalności własnego i s t n i e n i a.

Aby samemu sobie nie stać się „nudnym", człowiek musi się sam przed sobą „ukrywać". Sam sobie musi być tajemniczy. „Ukrywane" istnienie osobowe podtrzymuje go przy ż y c i u o s o b o w y m. Osoba musi posiadać swoją tajemnicę — tym bardziej przed innymi, jeśli ma ją nawet przed samą sobą. Gdyby jej nie miała, stawiałaby tym samym siebie pod znakiem zapytania. Zaryzykujemy nawet twierdzenie; iż bez tajemnicy osoba przestanie być osobą, to znaczy przestanie być istotą wolną. Gdyby jeden o drugim wiedział wszystko, absolutnie wszystko, nikt nie byłby wolny, a przynajmniej nie byliby ci, którzy daliby się innym poznać bez reszty. Na szczęście żadna osoba — może właśnie dlatego, że mamy tu do czynienia z czymś istotnym dla niej — nie może się do końca odsłonić przed drugim. Choćby nie chciała, musi mieć coś wyłącznie dla siebie, musi mieć swoją tajemnicę, musi nią być, ponieważ, jeśli można tak powiedzieć, właśnie siebie ma wyłącznie dla siebie. Widocznie nam, ujmującym pojęciami, nie dostaje czegoś bardzo istotnego, skoro nie można nam wszystkiego powiedzieć o sobie, skoro nie można wszystkiego odkryć. Czegoś nie dostaje poznaniu, jeśli trzeba przed nim zakrywać swój intymny świat, jeżeli w stosunku do niego (poznania pojęciowego) tajemnica staje się zamysłem osoby.

Tajemnica łączy się dla nas z osobą. Chcąc uszanować osobę musimy uszanować jej tajemnicę, czyli właściwie ją samą. Wdzieranie się w cudze życie intymne, w najbardziej wewnętrzne życie osobowe, usiłowanie podporządkowania sobie właściwie jej istnienia, do którego nie możemy sobie rościć żadnych praw, stanowi tyranię i gwałt. Dzieje się tak nawet wtedy, kiedy staramy się poznać bez reszty jej w y t w o r y (ponieważ działanie stanowi przedłużenie istnienia). Eliminowanie tajemnicy z życia służyłoby najbardziej niehumanitarnym celom, przekreślałoby całkowicie człowieka — jego wolność. Filozofia bez tajemnicy, filozofia zakładająca, że wszystko w świecie jest zrozumiałe i wcześniej czy później zostanie zrozumiane, stwarza atmosferę, w której człowiek więdnie. Staje się bowiem także on sam przedmiotem dla innych, przedmiotem, który można „obrabiać" według wskazań techniki. T e c h n i k a n i e w i d z i o s o b y.

Pozostaje osobny problem, czy filozofia bez tajemnicy nie prowadzi w *końcu do absurdów. Bo jeśli istnieją dla ludzkiego umysłu tajemnice, to kiedy nastąpi zetknięcie się fikcji umysłu (a tak*

należy wówczas nazywać wytwory poznawcze człowieka zakładającego nieistnienie tajemnic) z rzeczywistością, ta ostatnia okaże się sprzeczna z poznaniem i będzie się nawet wydawać poznającemu sprzeczna sama w sobie. Wtedy dopiero umysł stanie się bezsilny, a kapitulacja i zmierzch intelektualny okaże się koniecznością. Umysł wszystko „rozumiejący" okazuje się bezsilny wobec rzeczywistości. Nie może być inaczej, skoro on sam — poznanie stanowi o wolności a więc i o osobie — chce pozostać „nieprzeniknony" dla innych. Umysł, który potrafił zwyciężyć siebie i chce uszanować to, czego nie przeznaczono dla niego, odniósł zwycięstwo; nie można mu zarzucić bezsilności, ponieważ zdaje on sobie doskonale sprawę z tego, co jest. Być może, że na pozór trochę obumarł, ale po to tylko, aby przejść do życia większej pełni i prawdy. W czym jedni widzą śmierć, inni po przestąpieniu progu dotykają samego życia. Przestąpić próg może każdy, chociaż wymaga to niemałego trudu: niełatwo jest uszanować tajemnicę — drugiego człowieka.

Tylko ten, kto zdobędzie się na wysiłek „nierozumienia" wszystkiego w drugim, może przyjąć od niego dar-objawienie siebie...

Drugi może mi odsłonić swoją tajemnicę, może mi się objawić, a ja jemu... Objawienie dokonuje się w akcie miłości. Ktoś mi ufa, komuś ja ufam, ktoś mówi mi wszystko, co wie i co zamierza, komuś ja mówię wszystko. Ktoś robi ze mnie przyjaciela, z kogoś ja robię swojego przyjaciela. „...Kto mnie miłuje, będzie miłowany przez Ojca mego, i ja go miłować będę, i objawię mu siebie samego... Panie, cóż się stało, że się nam objawić masz, a nie światu?... Jeśli mnie kto miłuje... Już was nie będę zwał sługami, bo sługa nie wie, co czyni Pan jego. Lecz was nazwałem przyjaciółmi, bo wszystko, co słyszałem od Ojca mego, oznajmiłem wam" [6]. Jedynie miłość usuwa tajemnicę nie niszcząc samej osoby. Dlatego też „poznanie" drugiego bez miłości niszczy go w jego życiu osobowym. Bóg nas „do końca" poznaje, ale Bóg jest „do końca" Miłością. „Przyjaciele Boga" natomiast nigdy Go „do końca" nie poznają, między innymi i z tego względu, że miłość w nich dzieli miejsce z nie-miłością. Im mniej nie-miłości, tym więcej zaufania, że „objawienie" nie zostanie użyte do celów niewłaściwych. Lecz w nas zawsze pozostanie złożenie z miłości i nie-miłości i dlatego nikt nigdy nikomu nie odsłoni się całkowicie z obawy przed tą cząstką nie opanowaną przez miłość.

Bóg nie odsłoni się jeszcze z innego powodu.

---

[6] Św. Jan, 14, 21—23; 15, 15.

Bóg jest Osobą. Gdzie jest osoba, jak powiedzieliśmy, tam z konieczności mamy tajemnicę. Bóg jest Osobą nieskończenie doskonałą w swojej osobowości. Dlatego Jego tajemnica (a w stosunku do naszego umysłu — tajemnice) będzie proporcjonalnie większa od tajemnicy mieszczącej się w człowieku w stosunku do drugiego człowieka, jeśli w ogóle można porównywać rzeczy skończone z Bogiem (usprawiedliwia nas teoria analogii).

Bóg ma prawo i Bóg musi zachować coś dla siebie. Co więcej, Bóg musi „zakryć" przed cudzym spojrzeniem całego siebie, ponieważ jest samym istnieniem — powiedzielibyśmy *ipsissimum esse personale*. Zostawił nam tylko swoje wytwory, a i te, w miarę jak odbijają w sobie Jego Istnienie, muszą być dla nas tajemnicze. Chcąc zrozumieć wszystko, co się z Nim wiąże, negujemy w Nim właśnie osobowość; postępujemy wtedy z Bogiem jak z rzeczą, np. z tym oto butem; chcemy nad Nim zapanować.

Z depozytu zachowanego dla siebie Bóg może udzielić coś tym, których nazywa swoimi przyjaciółmi...

Człowiek, aby żyć, musi się objawić. Ostatecznie musimy siebie objawić Bogu. Dokonujemy tego w akcie miłości. Bez objawienia z naszej strony Bóg nas nie będzie znał! „Nie znam was..." Skądinąd Bóg nas zna do końca, ale miłość Jego nie narusza w niczym naszej tajemnicy. Bóg nie niszczy naszej wolności także i w tym znaczeniu, że nie wdziera się w nasze wnętrze, jeśli się zamknie przed Nim drzwi. Dlatego może nas nie znać... „Nie znam was" — ewangeliczne słowo nabiera przeraźliwego sensu.

Istnieje Tajemnica, której nie poznaję i którą szanuję. Nie rozumiem jej. Wiem, że wytycza ona granice mojego poznania. Ale równocześnie żyje we mnie nadzieja, że przyjdzie dzień, w którym miłość odsłoni mi „zakryte". Tylko tam, gdzie ma miejsce tajemnica, ma też miejsce nadzieja i miłość a kiedy wiara i nadzieja przeminą i zostanie „większa od nich", tajemnica Boga przybierze inny kształt. Oczekiwanie na miłującego i umiłowanego tłumaczy się w świetle możliwości objawienia... jednego istnienia drugiemu... Oczekiwanie na człowieka i Boga zmienia się w przygotowanie siebie, swojego domu na przyjęcie gościa. Oczekujący chce także pokazać swój wewnętrzny dobytek. Przyjęcie daru staje się ofiarowaniem swojego istnienia. W miłości ginie rozróżnienie: dwa istnienia chcą być jednym — Bóg nas przebóstwia a drugi robi z nas siebie samego, swoje drugie „ja".

Dlatego zawsze ponoszę odpowiedzialność podwójną: za moje

objawienie oraz za objawienie cudze. Cała odpowiedzialność da się zamknąć w dwu pytaniach: czy objawiłem się komuś w ogóle oraz co zrobiłem z objawieniem, którym drugi mnie obdarzył? Odpowiedzialność splata się organicznie z miłością.

Działanie osoby (czyli przedłużenie istnienia osobowego) skierowuje się do drugiego istnienia i wyraża się w miłości. Brak w działaniu staje się brakiem miłości. Brak w miłości, nieuszanowanie cudzej tajemnicy, coraz większy w konsekwencji (w końcu absolutny) brak nadziei na możliwość objawienia jest piekłem.

Trudno cokolwiek mówić o karze pośmiertnej. Nie wiemy o niej nic. Jeśli tomiści nazywają piekło „dobrem", trzeba wiedzieć, że mają na myśli tzw. dobro ontologiczne, czyli samą bytowość piekła. Zdanie „piekło jest dobrem ontologicznym" znaczy tyle samo, co zdanie „piekło jest bytem". Nic więcej. I tak należy rozumieć odpowiednie wypowiedzi o. Krąpca, a nie podkładać pod jego wyrażenia swoich impresji. A zdanie chyba wzięte z *Dodatku* do trzeciej części *Summy*, zresztą nie napisanego przez św. Tomasza, lecz już po jego śmierci przez jednego z jego uczniów (Reginald de Piperno), zanim się je osądzi jako niehumanitarne, należałoby najpierw przeanalizować filologicznie i filozoficznie. Według nas mówi on tylko tyle, że zbawieni będą doskonale (*perfecte*) znać, czym jest grzech i czym jest kara — płynąca z braku objawienia się danego człowieka Bogu oraz na skutek tego z braku objawienia się samego Boga potępionemu. Nic więcej. Jeżeli mam cieszyć się w pełni swoim wzrokiem i należycie oceniać jego dobrodziejstwo, czyż nie trzeba, abym poznał nieszczęścia związane ze ślepotą?

A stosunek zbawionych do potępionych jaki będzie? Też nic o nim nie wiemy. Jedno chyba jest pewne, że będzie on podporządkowany całkowicie prawdzie... „Objawienie" stanie się już absolutnie niemożliwe. Współczuć z potępionymi byłoby czymś sprzecznym ze stosunkiem do Boga, do Prawdy. Niemożliwość jednak współ-czucia nie wyklucza litości, która nie posiada charakteru moralnego.

Jak ta niemożliwość będzie wyglądać, nie wiemy. Wiemy natomiast dobrze, że istnieje możliwość (i obowiązek nawet!) współczucia z człowiekiem odwróconym od Boga tutaj, na ziemi, ponieważ istnieje jeszcze w obecnej sytuacji wędrowców możliwość przemiany moralnej. Istnieje możliwość, że „zamknięty w sobie" objawi się. Istnieje nadzieja, że zwycięży w nim miłość.

Jak pogodzić dobroć Boga z istnieniem piekła? Jeżeli jest piekło, powstało ono na skutek „nieobjawienia się" człowieka Bogu. Bo

Bóg zawsze chce się objawić. Jest gotów zawrzeć przyjaźń z każdym człowiekiem. Co więcej, Bóg się nieustannie objawia, ale tylko do czasu można przyjmować Jego dar, jaki robi człowiekowi ze swojego istnienia. W pewnym momencie życia przyjmować już nie można. Wydaje się, jakby z tą chwilą rozpoczynała się dwustronna tragedia: Boga pozbawionego nadziei, aby kiedykolwiek Jego miłość — bo mimo wszystko Bóg będzie nadal wszystkich miłował — przestała iść na marne, i człowieka widzącego tę miłość i także nie mającego nadziei, żeby przyszła chwila przyjęcia boskiego daru. Nastąpi w człowieku potępionym jakieś radykalne zakrzepnięcie istnienia, jakaś niemożność ek-stazy, czyli wyjścia z siebie. Coś tak, jakby myśl utraciła nagle swoją strukturę intencjonalną nadal pozostając myślą. Przedmiot do pomyślenia znajduje się tuż obok i nie można go pomyśleć...

Tragizm Boga i umiłowanego przez Niego człowieka — dzieła Jego własnych rąk. Chciałoby się rzec, że „razem" oglądają marnowanie się jednostronnego objawienia. Jednostronna miłość kona... tam — przez wieczność, tu — najwyżej tak długo, jak długo trwa dane życie, obnażone przed zamkniętymi drzwiami... Istnienie do umiłowania znajduje się tuż obok i nie można go umiłować...

Tu ktoś „zamknięty w swoim domku" może nie zauważać cudzego objawienia-miłości, ale tam?... Może właśnie to dostrzeżenie (i niemożliwość wyjścia poza nie) przez potępionego cudzej miłości skierowanej ku niemu oraz dostrzeżenie siebie jako „fałszywego źródła", przy którym kona z pragnienia czyjaś miłość, stanowi istotę piekła.

Piekło nie może być zachcianką Boga, ponieważ On sam jest w nie wplątany, może w pewnym sensie tragiczniej niż sam człowiek. Piekło wynika ze spotkania się dwu wolności rozumnych przeznaczonych do wzajemnej miłości — ze spotkania, w czasie którego jedna strona zamyka się, a druga stoi bezradna, bo zbyt szanuje osobę i jej tajemnicę, aby pozwolić sobie na wdarcie się do niej gwałtem. Na bramie wiodącej do piekła Dantego napisano, że stworzyła je „najwyższa Mądrość i pierwsza Miłość".[7] Bóg nasz jest Bogiem miłości. Obce Mu są metody satrapów nawet w stosunku do umiłowanych „fałszywych źródeł". Jego miłość, Jego Istnienie zostaje zawiedzione, a człowiek to dostrzega. Nic więcej nie potrzeba, aby przekreślić swoje życie na zawsze.

---

[7] A. Dante, *L'inferno*, III, 5—6 (*Fecemi... la somma Sapienza e il primo Amore*).

Mimo wszystko jednak żyjemy nadzieją, że...

„Bo nawet zegar stojący, zepsuty
Codziennie chwilę ma jedną — o, dziwo!
Kiedy wskazuje godzinę prawdziwą."

(Leopold Staff, *Wino miłości)*

*

Jest jakieś piękno w prawdziwej rzeczywistości. Nawet jej granice mają w sobie zawrotną wielkość, zniewalającą umysł przed dojrzanymi tajemnicami. Tajemnice wymagają — na naszą radość i szczęście — miłości, nadziei i wiary. Te trzy cnoty łączą nas naprawdę z drugimi. Bóg i Jego stworzenie, jako refleks Jego istnienia, jest tajemnicą. W tym aspekcie człowiek uczestniczy w tajemnicy jak każdy wytwór rąk Najwyższej Osoby. Jest częścią wszechświata. Ale sam jest także osobą a zatem stanowi sam dla siebie autonomiczną tajemnicę stwarzającą nowy porządek, w którym odbija się jego własne istnienie osobowe. Przeto świat będzie nam „podwójnie" tajemniczy.

Nie zrozumiemy wszystkiego, ponieważ na drodze spotykamy osoby, ale uznając ich istnienie zyskujemy wiele światła dla naszych oczu tropiących rzeczywistość. Chcąc natomiast wszystko „zrozumieć" wpadamy nieuchronnie w antynomie i sprzeczności, które pociągają za sobą prawdziwą klęskę, bezsilność i zmierzch intelektualny, a stosunek między osobami zamieniamy w stosunek techniczny, możliwy do zaplanowania i zmiany w zależności od wymagań zewnętrznych sytuacji. Zarówno tajemnica jak i absurd odnoszą się do tej samej rzeczywistości. Różnią się jedynie tym, że nadzieja związana z tajemnicą zakłada istnienie pierwiastka osobowego, bardziej rzeczywistego od widzialnej rzeczywistości. Dzięki temu w świecie robi się miejsce dla miłości, która chroni przed absurdem i może odwrócić niemal mechaniczny bieg wypadków (w najszerszym znaczeniu) od klęski.

O sobie stanowi *esse personale*. Afirmując ją zaczynamy wierzyć w istnienie; zaczynamy mieć nadzieję położoną w istnieniu; zaczynamy miłować istnienie. Człowiek istnieje. Bóg jest istnieniem! Wszystkie prawdziwe tajemnice (a nie problemy jeszcze nie rozwiązane!) zrastają się w jeden organizm. Na imię mu Istnienie. Jedynie nasze oczy, ludzkie oczy, dostrzegają w nim wielość. Wszystkie inne rzeczy, wszystko, co wchodzi w związki z istnieniem, możemy poznać prędzej czy później. Wiedza nie zna granic. Wiedza bowiem nie interesuje się istnieniem, lecz tym, co wchodzi z nim w związki. Z istnieniem wiąże się mą-

drość, intelektualna kontemplacja, metafizyka i poezja, ogląd, zachwyt i wewnętrzna radość zrodzona przez świadomość, iż znalazło się najważniejsze i jedynie konieczne, towarzyszą sobie nierozerwalnie, pomimo że nie ma wśród nich tego, co nazywamy zrozumieniem, lub uchwyceniem przedmiotu w pojęcia. Z tajemnicami, z istnieniem można się tylko połączyć bezpośrednio, albo w ogóle nie ma się do nich żadnego stosunku. Chcąc je zrozumieć, powtórzmy jeszcze raz, wpadamy w sprzeczności. Nasze pojęcia nie odnoszą się do nich. Kiedy się je spotka w swoim życiu, trzeba przejść na inną płaszczyznę kontaktu z rzeczywistością — na płaszczyznę trzech cnót teologicznych, zwłaszcza miłości.

Zło jest brakiem w istnieniu. Jest brakiem w tajemnicy, a więc jakąś nową w niej „tajemnicą". Dlatego jest bardziej niepojęte niż sam Bóg, który jest Istnieniem czystym, czyli tajemnicą pod każdym względem. Idąc jeszcze dalej, powiemy, że nie można mieć do zła żadnego stosunku. Nie możemy go poznać (na drodze pojęć), bo nie przedstawia ono żadnej treści możliwej do spojęciowania. Poznajemy je jedynie poprzez *esse*, w którym tkwi w postaci braku. Wola idzie za poznaniem. Bez niego nie zrobi ani jednego kroku. Ponadto wola nie może się w nic innego angażować jak tylko w istnienie, w konkretną rzeczywistość. Dopiero poprzez nią wchodzi w kontakt ze złem: poprzez istnienie poznaje jego braki. Poznajemy i miłujemy istnienie z brakami. To nie brak, lecz istnienie z tkwiącymi w nim brakami wywołuje w nas cierpienie, ból i budzi żal, że nie jest tak, jak powinno być. U wszystkich rodzi tęsknotę, czasem świadomą, czasem nieświadomą, za istnieniem bez braków, za pełnym istnieniem — ostatecznie na samym dnie serca, gdzie mieści się fundament życia, rodzi tęsknotę za Istnieniem, jakim jest Bóg. Brak tęsknoty, jeśli się nie jest Bogiem, zdradza śmierć. Kto nie reaguje na istnienie z brakami żalem i bólem, nie miłuje.

I jeszcze, na koniec, jedno. Jeśli zło jest niemożliwe bez istnienia i jeśli istnienie umożliwia intelektowi dojście do Boga, to „wyklucza się błąd niektórych, którzy, dlatego że dostrzegają w świecie zło, mówią, że Boga nie ma; jak.... ów filozof skarżący się: Jeśli Bóg jest, skąd w takim razie zło? Należałoby bowiem odwrotnie rozumować: Jeśli jest zło, musi istnieć Bóg. Nie byłoby zła, gdyby nie istniał porządek dobra, którego zło stanowi brak. Nie istniałby z kolei ów porządek, gdyby nie istniał Bóg."[8]

Stanisław Grygiel

[8] S. Thomas de Aquino, *Contra Gentes*, *Lib.* I, *cap.* 71.

KARL RAHNER

REFLEKSJE O POSŁUSZEŃSTWIE

JEZUICKA koncepcja posłuszeństwa nie jest na ogół właściwie rozumiana.[1] Niektórzy określają ją nawet jako posłuszeństwo trupa. Tymczasem, chociaż św. Ignacy podkreślał rzeczywiście tę właśnie cnotę (co jest zrozumiałe w wypadku zakonu zaangażowanego czynnie w walkę o dusze ludzkie), posłuszeństwo jezuickie nie różni się w istocie od posłuszeństwa innych zakonów Kościoła katolickiego.

Temat ten nie jest zresztą bynajmniej zaniedbany przez myślicieli współczesnych. W ciągu ostatnich dziesięciu lat ukazało się co najmniej 50 książek i prac poświęconych zagadnieniom z nim związanym. Krótki artykuł publicystyczny nie może ani wyczerpać, ani gruntownie wyjaśnić sprawy. Trzeba traktować go tylko jako refleksje na marginesie bardzo rozległego i szeroko dyskutowanego zagadnienia.

NIEPOROZUMIENIA

Posłuszeństwo w życiu zakonnym różni się zasadniczo od tego, które dzieci winne są swym rodzicom lub ludziom odpowiedzialnym za ich wychowanie. Celem ćwiczenia dzieci w posłuszeństwie jest to, aby przestało ono z czasem być potrzebne; człowiek dorosły, uwolniony spod władzy ślepych, instynktownych popędów, zdolny jest panować sam nad sobą. W życiu zakonnym natomiast przyjmujemy, że mamy do czynienia z ludźmi już dorosłymi. Nie zakładamy też, że osoba, która ma nad nimi władzę, musi być koniecznie inteligentniejsza, bardziej przewidująca czy bardziej dojrzała moralnie. Gdyby tak było, stosunek przełożonych do podwładnych byłby stosunkiem o charakterze wychowawczym. Posłuszeństwo miałoby uzasadnienie w tym, że człowiek do niego zobowiązany jest jeszcze dzieckiem, lub osobą o cechach infantylnych, która nie

[1] Tłumaczenie artykułu zamieszczonego w „Stimmen der Zeit", 1956, nr 4.

może być odpowiedzialna za swe postępowanie. Ponieważ natura ludzka jest taka, jaka wiemy, że jest, spotyka się osoby o cechach infantylnych w zakonach, tak jak wszędzie. Zakony jednak nie są z pewnością ich jedynym schroniskiem.

Z oczywistości tych wynika, że przełożeni nie powinni postępować tak, jakby z natury czy z powodu swego stanowiska byli inteligentniejsi, mądrzejsi, silniejsi moralnie czy bardziej przewidujący i wyrobieni życiowo niż wszyscy inni członkowie zakonnej wspólnoty. Bywa tak naturalnie w wypadkach indywidualnych, bo świat nie jest skonstruowany tak, by zawsze tylko głupsi zostawali przełożonymi. Ale trzeba uprzytomnić sobie z całą trzeźwością (konieczną dla podwładnych, by nie żądali od przełożonych nazbyt wiele, grzesząc brakiem sprawiedliwości i miłosierdzia, oraz dla przełożonych, by nie oszukiwali siebie), że im wyższy urząd, tym mniejsze są — mówiąc po ludzku — szanse sprawowania go w sposób doskonały. Musimy bowiem przyjąć, że różnice talentów i umiejętności, choć bardzo duże, nie są przecie tak wielkie, jak różnice w „dawkach trudności", występujące między szczeblami podwładnych a szczeblami kierowniczymi każdej wspólnoty ludzkiej. Dlatego właśnie poważniejsze zadania będą z reguły wykonywane gorzej niż zadania mniejsze. Nie można oczywiście przesądzać tej sprawy arbitralnie. Zdarza się, że ludzie rozwijają się i rosną właśnie dzięki wypełnianiu zadań bardzo trudnych. Najczęściej jednak dzieje się wręcz odwrotnie. Poważna odpowiedzialność daje ostre poczucie, że się do niej nie dorasta. Potwierdza to zazwyczaj krytyczne, szczególnie z początku, otoczenie. Potknięcia w wypełnianiu zadań większej miary obnażają brutalnie niedostrzegane przedtem braki w zdolnościach i umiejętnościach ludzkich.

Powtórzmy więc raz jeszcze: posłuszeństwo w życiu zakonnym nie jest posłuszeństwem dzieci. Dlatego zakonny przełożony nie powinien grać roli olimpijskiego Taty. W wielu klasztorach (także żeńskich) obowiązuje wciąż jeszcze staroświecka etykieta: deklaracje i manifestacje uniżonego szacunku ze strony podwładnych a wyższości ze strony przełożonych, nimb tajemnicy wokół ich osoby, sugestie, że są oni w posiadaniu „wyższej mądrości" itp. Wszystko to powinno stopniowo zanikać. Przełożeni powinni zdobyć się na uważne i spokojne spojrzenie na otaczający świat. Zobaczą wtety, że naprawdę wpływowi, wybitni ludzie, którzy znajdują u innych bezwarunkowy posłuch, nie przywiązują najmniejszej wagi do tego rodzaju ceregieli. Nie mają po prostu potrzeby ukrywania swej słabości, swych niepokojów, swego braku pewności siebie za pompatyczną fasadą.

Przełożeni muszą pogodzić się z faktem, że w niektórych okolicz-

nościach w jakiejś konkretnej sprawie ich podwładni mogą być bardziej od nich kompetentni. W warunkach współczesnych, wymagających coraz liczniejszych specjalizacji i uzdolnień dla sprawnego kierowania różnymi dziedzinami życia, nie mogą oni w żaden sposób zachowywać się dalej tak, jakby byli wciąż zdolni orientować się sami we wszystkich bez wyjątku sprawach. W dawnych, dobrych czasach przełożony umiał zazwyczaj sam zrobić wszystko, co kazał robić swym podwładnym, gdyż zajmował się tym prawdopodobnie, zanim doszedł do swego stanowiska. Wyróżnił się w tym nawet (gdyż inaczej nie zostałby pewnie przełożonym), dał więc dowody swych umiejętności. Tak w każdym razie bywało najczęściej, choć zdarzały się wyjątki. Dziś jednak dawne wyjątki stały się powszechną regułą i jest to nieuchronne. Każdy przełożony zakonny ma wśród swych podwładnych ludzi, którzy przewyższają go wiadomościami i doświadczeniem w tej czy innej dziedzinie, i nic dziwnego; on sam może przecież być specjalistą co najmniej w jednej czy dwu gałęziach wiedzy. Jego pozycja w stosunku do wiedzy innych jest więc, a w każdym razie powinna być, podobna do pozycji, dajmy na to, prezydenta USA wobec ekspertów atomowych, doradzających mu w sprawach, które są dla niego krainą tajemnic. Przełożony współczesny jest uzależniony od informacji swych doradców w stopniu nieporównywalnie większym niż dawniej. Doradcy ci, których stanowiska przewidziane są zwykle w konstytucjach zakonów, mają więc dziś całkiem nowe funkcje, o znacznie szerszym zakresie niż w czasach, gdy grali przede wszystkim rolę demokratycznego hamulca dla nadmiernie autorytatywnych i niekontrolowanych rządów jednostki.

Byłoby więc wskazane, aby przełożeni starali się uzyskać wszystkie potrzebne im do podjęcia decyzji informacje i aby czynili to w duchu obiektywizmu i realizmu, pamiętając, że rozkazy, które mają wydać, dotyczą sytuacji obiektywnych i konkretnych. Niestety, bywa nieraz inaczej. Taktyka tajnego wywiadu dla zdobycia informacji bywa z pewnością czasem używana w dobrych intencjach, ale nie jest to środek najwłaściwszy. Jak wykazuje głębsza analiza życia zakonnego (o czym jeszcze pomówimy), uniemożliwia on całkowicie demokratyzację zasady posłuszeństwa. Możliwa jest natomiast jasno i obiektywnie opracowana procedura uzyskiwania porad i informacji, które mogą być potrzebne przełożonym. Nie zawsze jednak, niestety, jest ona stosowana. Podkreślić więc trzeba znów, głównie pod adresem nieżyczliwych krytyków życia zakonnego: ludzie, którzy obierają to życie, zdają sobie jasno sprawę, że posłuszeństwo zakonne nie jest w swym założeniu posłuszeństwem dzieci, lecz dojrzałych ludzi dorosłych. Co więcej, jego rzeczywista

treść religijna jest czysta i prawdziwa w tej mierze, w jakiej założenie to jest faktycznie przyjęte i praktykowane.

Posłuszeństwo zakonne nie jest też jednak sprawą zwykłej regulacji ruchu. Oczywiście wszędzie, gdzie ludzie żyją wspólnie, musi panować porządek. Aby zaś był porządek, konieczna jest władza, która zakłada posłuszeństwo. I posłuszeństwo takie, pojęte jako racjonalny czy wskazany z racjonalnych przesłanek czynnik porządkowy, zapewniający ład we wspólnocie i koordynujący jej działalność dla wspólnego dobra, stanowi inteligentny schemat dyscypliny obywatelskiej czy narodowej.

Koncepcja taka oczywiście nie „chwyta" i nie zawiera w sobie najistotniejszych właściwości posłuszeństwa zakonnego. Bywały wprawdzie próby interpretowania go w ten czysto racjonalistyczny sposób, ale jest to interpretacja zbyt ułatwiona. Niemniej pamiętać trzeba, że aspekt „regulacji ruchu" jest jednym z elementów ewangelicznej rady i zasługuje przeto, chociaż nie jest najgłębszy i najważniejszy, na rozsądne uwzględnienie. Dlatego też w codziennym życiu klasztoru, w którego warstwie powierzchniowej, praktycznej, słuchanie rozkazów pokrywa się najczęściej z racjonalnymi wymaganiami ładu, byłoby wskazane, aby w sposób spokojny i stopniowy nastąpiła pewna demistyfikacja posłuszeństwa. Demistyfikacja ta, jak się wydaje, powinna pójść znacznie dalej, niż bywa to obecnie dopuszczane w niektórych klasztorach. W bardzo wielu bowiem drobnych szczegółach życia codziennego posłuszeństwo jest rzeczywiście, najzwyczajniej w świecie, rozumną metodą wspólnego życia istot rozumnych.

Przełożony nie powinien więc próbować czynić wrażenia, jakoby działał z bezpośredniej inspiracji Ducha Świętego, lecz powinien mieć dość odwagi, by uzasadniać swe polecenia ich racjonalnymi przesłankami. Jest rzeczą niepojętą, jak można uważać takie właśnie traktowanie swych dorosłych i ukochanych braci i sióstr w Chrystusie jako „zagrożenie autorytetu" przełożonego, który ma wszak, według zasady Ewangelii, traktować powagę swego urzędu przede wszystkim jako powagę zobowiązania do bardziej gorliwego służenia innym. Nie znaczy to oczywiście, że każde najmniejsze polecenie ma być przedmiotem debat i dyskusji. Na tym właśnie polegał błąd dawnych parlamentów. Byłoby to irracjonalne i dziecinne (a, niestety, czasem się zdarza). Trudność tę jednak można przezwyciężać odwołując się do pobudek ascetycznych. Nie denerwując niepotrzebnie innych i siebie, podwładny powinien rozważyć spokojnie i dojrzale nieuniknione w życiu zbiorowym przepisy i zakazy klasztorne, i zobaczyć w nich to, czym są w istocie: koniecznym, nieodwracalnym ciężarem życia ziemskiego, który uciska

barki świeckich ludzi nie mniej z pewnością, chociaż inaczej, niż zakonników. Wiele trudności i zadrażnień wokół drobnych szczegółów wspólnego życia płynie wyłącznie z niedojrzałości tych członków zakonnej wspólnoty, którzy nie są w stanie pojąć, że buntowanie się przeciw przepisom i regułom życia zbiorowego nie stanowi bynajmniej dowodu niezależności i wyrobionej indywidualności. A jednak i mimo wszystko fakt zasadniczy pozostaje faktem; posłuszeństwo zakonne, w swej istocie, jest czymś więcej niż racjonalną zasadą regulacji ruchu.

Zanim odpowiemy na pytanie, dlaczego jest czymś więcej, warto zatrzymać się przy jeszcze jednym jego aspekcie, który jest częstym źródłem nieporozumień. Trzeba mianowicie pamiętać, że nawet we wspólnocie zakonnej nie jest prawdą, że wszelka inicjatywa pochodzić winna wyłącznie od przełożonych. Twierdzenie to nie jest zwykłym truizmem. Aby zrozumieć je do głębi, musimy odwołać się do metafizyki. Do metafizyki w sensie pochylenia się z zadumą i zadziwieniem nad tym, co zwykłe i oczywiste, i wyciągnięcia z tego wniosków. Autorytet ludzki (nawet jeśli używany jest w imieniu Boga) nie może nigdy być uznany za wyposażony w wystarczające i ekskluzywne kompetencje do monopolizowania wszelkiej inicjatywy, wysiłku i ciężaru decyzji osobistych. Istnienie tego autorytetu nie implikuje też wcale, że podwładni są powołani do inicjatywy i decyzji tylko na dany przez niego sygnał.

Odnosi się nieraz wrażenie, że w zakonach, a także w Kościele katolickim w ogóle, inicjatywa, aktywność, bojowość itp. to zjawiska uważane za potrzebne i pożądane u podwładnych czy wiernych, ale tylko pod warunkiem, że są uruchamiane rozkazem „z góry" i że idą w kierunku określonym niedwuznacznie i autorytatywnie przez przełożonych i zwierzchników. Istnieje nieświadoma, żywiołowa, ale bardzo silna tendencja ku utwierdzaniu w podwładnych przekonania, że są oni jak gdyby „wbudowani" w zakon czy w Kościół, i że inicjatywa jest przeto możliwa jedynie w całości struktury; poprzez obejmujące jej całość decyzje hierarchii, a każda nowa myśl czy przedsięwzięcie wymaga zalegalizowania — oficjalnego lub przynajmniej na wpół oficjalnego — u władzy zwierzchniej.

Jeśli jednak nie chcemy wspólnoty absolutyzować, zasada *subsidio esse* znaleźć musi zastosowanie nie tylko w stosunkach między większymi i mniejszymi społecznościami, ale także między wspólnotą a jednostkami. Nie może to zaś mieć miejsca, gdy jednostkę traktuje się wyłącznie jako podporządkowaną i zależną funkcję wspólnoty. Spróbujmy sprowadzić to zagadnienie do formy najprostszego pytania: czy wolno przedstawić przełożonemu jakieś życzenia, lub też, z całą skromnością, zaproponować alternatywę

przyjętej w danej chwili polityki? Każdy odpowie oczywiście — tak. Wobec tego jednak nie jest rzeczą potrzebną zapytywanie przełożonego, czy życzy on sobie tego czy nie. Postulaty i propozycje są bowiem inicjatywą własną podwładnego i on sam decyduje o ich przedstawieniu.

Inicjatywa taka zawsze wywiera jakiś wpływ. Bo nawet wtedy, kiedy decyzja pozostawiona jest z całym posłuszeństwem i pokorą przełożonemu, złożona mu propozycja zmienia sytuację, w jakiej decyzja będzie podjęta, wprowadza do tej sytuacji element nowy. Możliwości wyboru poszerzają się, lub zwężają. Czy przełożony chce tego czy nie, czy posłucha czy nie posłucha złożonej mu propozycji, fakt, że ją złożono, ma na niego wpływ nawet wtedy, gdy podwładny zachowa największy takt i rezerwę.

Nie istnieje żadna władza ludzka, która byłaby czystą aktywnością, czystą inicjatywą własną, bez domieszki bierności. Władza absolutna, w ścisłym sensie, jest właściwością jedynie Stwórcy, tylko On bowiem nie stoi wobec przeciwstawnych mu układów czy inicjatyw, gdyż — najdosłowniej — Sam stwarza wszystko z niczego. Wszelkie inne autorytety, także w Kościele i także w zakonach, nie stanowią inicjatywy jedynej i decydującej, lecz są jedną z sił w przeogromnej sieci sił czynnych i biernych, dających i otrzymujących. Funkcją autorytetu jest w istocie i powinno być w praktyce kierowanie, koordynowanie, nadzór i planowanie całokształtu złożonych i oddziaływujących na siebie wzajemnie inicjatyw ludzkich. Nawet w porządku idealnym nie jest on, mówiąc ściśle, reprezentantem Boga w tym stopniu, aby miał być jedynym i autarkicznym projektantem ludzkiej działalności. Autorytet tak pojęty dałby bowiem swoistą odmianę totalizmu, który nie może istnieć w praktyce i — co nie mniej ważne — istnieć nie powinien.

Nawet więc w zakonach władza potrzebuje inicjatywy podwładnych, pobudza ją i robi z niej użytek, gdyż władca czy kierownik absolutny istnieć nie może, jak to widać nawet przy analizie teoretycznej. Niezależnie od władzy nadrzędnej istnieją zawsze samodzielne zapłony sił, które zaczynają działać bez kontroli autorytetu. Ponieważ jest właśnie tak i nie może być inaczej, znaczy to, że tak być p o w i n n o. Mówiąc ściślej, w żadnej wspólnocie czy kongregacji, ani nawet w samym Kościele, władza n i e p o w i n n a działać tak, jakby była sama jedynym źródłem wszelkich pożytecznych inicjatyw, jakby w niej i w niej tylko brały początek wydawane przez nią rozkazy, planowane akcje czy nawet wyrażane życzenia. Najchwalebniejsze inicjatywy stolicy Apostolskiej bywają bardzo często reakcją na akcję, która poczęła się gdzie indziej, i nie należy tracić z oczu tego faktu. To samo dotyczy władz zakonnych.

Podwładni nie są jedynie odbiorcami rozkazów, gdyż byłoby to po prostu niemożliwe. Celem posłuszeństwa nie jest ćwiczenie biernych poddanych. Nie jest to nawet jego nieosiągalny ideał, lecz najzwyczajniej w świecie nierealna chimera i uzurpacja mocy stwórczej, którą posiada jedynie Bóg i której nie może On odstąpić nikomu. Tylko Bóg ma „wszystkie nici w dłoni" i nie upoważnił nikogo do działania na Jego modłę.

Przełożony nie może więc być rodzajem boga w sprawowaniu swego urzędu. Nie wystarczy też nie przeszkadzać podwładnym w podejmowaniu inicjatywy. Trzeba liczyć na nią, pobudzać ją. Nie wolno czuć się nią dotkniętym. Jest konieczne, aby przełożony czuł się sam, w jakiejś mierze, j e d n y m z kółek niebieskiego mechanizmu, którego znaczenie, pełne i ostateczne, znane jest jedynie Bogu i którym w sposób pełny i ostateczny kieruje jedynie Bóg. Przełożony jest i zawsze pozostanie pionkiem w rękach Boga. W ostatecznym sensie nie wie on i nie może wiedzieć dokładnie, w jakim kierunku przebiega ewolucja planu zbawienia. Pomimo władzy, która jest mu dana, pomimo obowiązku nadzoru, którym jest obarczony, działa on zastępczo tylko i dąży w nieznane. Nie wie bowiem dokładnie nawet tego, co czyni lub co puszcza w ruch wydając rozkaz lub powstrzymując się od niego.

Trzeba więc pamiętać, że władza jest jednym ze źródeł, z których płynąć może kierująca nami myśl Boga, boska inspiracja czy impuls od Boga pochodzący, ale nie jest ona w żadnym razie jedynym takim źródłem. Musimy zdać sobie sprawę bardzo jasno, że Bóg nigdy nie zobowiązał się, że będzie zawsze najpierw oświecał władze, wybrane i uprawnione przez Siebie o sposobach, jakimi działa w Kościele, w dziale zbawienia dusz ludzkich czy w postępach historii. Przełożony nie ma żadnej wyłącznej i specjalnej wizji Boga, którą miałby przekazywać podwładnym w ramach misji swego urzędu. Nie istnieje żadna gwarancja boska dla takiego właśnie sposobu komunikowania się z Nim. Przełożony winien raczej być także człowiekiem posłusznym, być słuchaczem. To, że rozkazy jego mają ważność formalną i prawną, nie daje im bowiem żadnej gwarancji ontologicznej. To, że podwładny musi słuchać, gdyż w przeciwnym razie okazałby się nieposłuszny wobec Boga, nie znaczy wcale, że wydany rozkaz był, w chwili decyzji przełożonego, zgodny z poprzedzającą tę decyzję boską wolą. Rozkaz ten bowiem mógł być nawet wynikiem winy, której przełożony dopuścił się świadomie. Mógł być produktem martwego tradycjonalizmu, ograniczonej inteligencji, bezdusznej rutyny, krótkowzrocznej tendencji do standaryzacji postaw czy zachowań ludzkich, braku wyobraźni i całego szeregu innych czynników.

W świecie działa ogromna mnogość sił, których nie można w żaden sposób podporządkować hierarchicznie autorytetowi władzy, chociaż one same przeciwstawiają mu się, jeśli uda się je utrzymać w zasięgu kontroli i kierownictwa. Udaje się to jednak i — jak widzieliśmy — powinno się udawać tylko częściowo. Dlatego też w życiu zakonnym nikt nie ma prawa zasłaniać się posłuszeństwem w nadziei, że uwolnić go ono może od odpowiedzialności osobistej: od odpowiedzialnego kierowania własną inicjatywą. Słyszy się nieraz pochwały cnoty posłuszeństwa, które wysuwają, jako argument, taką właśnie małostkową korzyść. W rzeczywistości korzyść ta, czy raczej wygoda, nie istnieje. W każdym razie nie istnieje w tym sensie, by miała umożliwiać zakonnikowi uchylanie się od ciężaru wewnętrznej odpowiedzialności. Wszak on sam, z własnej wol' decyduje się na posłuszeństwo. Inaczej nie byłby w klasztorze. Musi więc podjąć świadomie i inteligentnie konsekwencje swego wyboru.

Otrzymany rozkaz jest syntezą różnych elementów. Jednym z nich jest osobista, oryginalna aktywność przełożonego, inne płyną z zewnętrznych warunków tej aktywności. Warunki te tworzy sam podwładny: jego sposób bycia i postępowania, jego zdolności i braki (być może też braki zawinione), jego podejście i stosunek do przełożonego. Wszystko to istnieje już, zanim rozkaz został wydany, i w jakimś stopniu ów rozkaz warunkuje , czyniąc tym samym podwładnego współ-odpowiedzialnym za jego charakter i treść. Oczywiście, zakonnik może nieraz powiedzieć sobie, na pociechę, że przełożony, a nie on, ponosi odpowiedzialność za tę czy inną decyzję. Ale pociecha taka obejmuje dość niewielki wycinek życia zakonnego. Ujmując życie to jako całość powiedzieć trzeba, że zakonnik odpowiedzialny jest — aż do najmniejszego szczegółu — za swe życie osobiste. Rozkazy, jakie otrzymuje, są w ogromnej mierze echem jego własnego charakteru i działalności. Nie istnieje i istnieć nie może na tym świecie ośrodek dyspozycyjny, który puszczałby w ruch i uaktywniał samodzielnie i suwerennie wszystko, co działa i istnieje. Człowiek nie może zlecić czy odstąpić swej osobowości żadnemu reprezentantowi, nawet w życiu zakonnym. I nie to jest z pewnością celem posłuszeństwa.

PRAWDZIWE POSŁUSZEŃSTWO

Nie jest wcale łatwo dać pozytywną definicję posłuszeństwa zakonnego. Moglibyśmy oczywiście, bez głębszych analiz, stwierdzić po prostu, że jest ono wytrwałym, czujnym, wiernie rezonującym posłuszeństwem Bogu i wypełnianiem Jego Woli. Gdybyśmy jednak tak właśnie postawili sprawę, trzeba by ustalić, skąd możemy wie-

dzieć i w jakim sensie możemy twierdzić, że to, co jest nam rozkazywane, jest wolą Boga rzeczywiście. Bo wszak fakt pozostaje faktem, że istnieją rozkazy, których zakonnik musi słuchać (jeśli nie wymagają grzechu), lecz które w porządku obiektywnym mogą być błędne i złe, a nawet, w pewnych okolicznościach bywają rezultatem świadomej złej woli przełożonego. W wypadkach tego rodzaju nie jest wcale łatwo odpowiedzieć na pytanie, dlaczego i w jakim sensie wykonanie rozkazu miałoby być zgodne z wolą Boga. Nie powinniśmy też upraszczać sprawy wychwalając bez umiarkowania wyrzeczenia i umartwienia, których wymaga posłuszeństwo. Jest bowiem dałkiem oczywiste, że samo podporządkowanie się woli kogoś, kto nie jest Bogiem, nie stanowi jeszcze wartości moralnej. Zależność czyjegoś ja od woli drugiej osoby jest nawet sama w sobie amoralna — aby nie powiedzieć niemoralna — jeśli nie zawiera żadnych dodatkowych elementów.

Jeśli posłuszeństwo zakonne jest podporządkowaniem własnej woli i decyzji człowiekowi, który zajmuje miejsce Boga i jest interpretatorem Jego woli, to trzeba także określić jasno, skąd wiemy, że ów człowiek otrzymał rzeczywiście pełnomocnictwo na funkcję tego rodzaju. Jest to trudne pytanie, jeszcze trudniejsze niż kwestia ubóstwa i ewangelicznej rady, która zaleca wyrzeczenie się błogosławieństw miłości małżeńskiej. Obie ostatnie wskazówki bowiem są nam dane bezpośrednio w słowach Pisma Świętego, przez samego Chrystusa. Można więc zawsze oprzeć się na tym autorytecie, nawet jeśli nie udaje się nam osiągnąć całkiem jasnego zrozumienia ich głębokiego sensu. Zakonnik idzie tu, można powiedzieć, śladami Ewangelii, a ktokolwiek kroczy tą drogą w bezwarunkowym poddaniu się jej wymaganiom, temu sens rad ewangelicznych będzie się objawiał coraz przejrzyściej. Stosowanie się do rad ewangelicznych jest zresztą naśladowaniem Chrystusa. Niepotrzebne więc są w tym wypadku żadne argumenty, oprócz tego jedynego, że uczeń nie chce być mądrzejszym od swego Mistrza i że miłość rozumie swym własnym rozumieniem to, co rozpoznaje jako cechę umiłowanego Pana i Zbawcy.

Jeżeli idzie o posłuszeństwo jednak, sprawy nie są aż tak proste. Wiemy na przykład, że we wczesnych wiekach chrześcijaństwa, przez które przewija się nieprzerwanie pochód poświęconych Bogu pustelników i dziewic, nie znajdujemy żadnych wzmianek o posłuszeństwie zakonnym. Nie istnieje też żadne bezpośrednie potwierdzenie tej idei na kartach Ewangelii. Asceza pierwszych wieków Kościoła wyrażała się w życiu w samotności, nie było więc potrzeby odwoływania się do pojęcia posłuszeństwa. Ale również przez długi jeszcze czas potem nie było ono zalecane

jako trzeci ślub. Zakonnik zobowiązywał się do celibatu lub do życia klasztornego w którejś z istniejących form i pozostawał członkiem wspólnoty, która przyjęła ten sposób życia. Jasne jest więc, że musimy zabierać się z dużą ostrożnością do określenia treści posłuszeństwa zakonnego i argumentów, jakie przemawiają na jego rzecz.

Przede wszystkim trzeba usunąć jeszcze jedną częstą symplifikację, która wydaje się nieraz na pierwszy rzut oka szybkim i łatwym rozwiązaniem sprawy. Nie możemy mianowicie powoływać się po prostu na posłuszeństwo Chrystusa. Niewątpliwie Zbawiciel był posłuszny. Posłuszeństwo Ojcu, jak to Sam po wielekroć wyjaśniał, było formą, motorem i treścią Jego życia. Powinniśmy oczywiście naśladować Chrystusa. Ale tu właśnie wyłania się pytanie: skąd mamy pewność, że podporządkowując swoje ja władzy ludzkiej praktykujemy najgłębsze posłuszeństwo Bogu? Wszak Chrystus tak nie czynił. Św. Paweł zdawał sobie sprawę naturalnie, że istnieją autoretyty ludzkie, które — w jakiś sposób — zastępują Boga i których orzeczenia powinniśmy uważać za Jego wolę. Mówił on jednak nie o władzy, która jest przez nas obrana czy stworzona dobrowolnie, lecz o takiej, która jest „zastana", jak na przykład władza rodziców, panów, przedstawicieli rządów świeckich. Czy jednak wolno nam rozszerzać i uzupełniać tę wolę Boską przez podporządkowanie siebie innym jeszcze rządom, przez nas samych stworzonym? Argument, że przełożeni zakonni mają autorytet kościelny (są bowiem wyznaczeni przez Kościół), nie prowadzi nas jeszcze do jasnego na ten temat poglądu. Wszak podporządkowanie się ich władzy nie jest ludziom narzucane przez Kościół bez ich wolnej i nieprzymuszonej woli, którą implikują same śluby. Pytanie więc pozostaje nierozstrzygnięte: dlaczego miałoby to stanowić zasługę, że podporządkujemy się cudzej władzy, skoro władza ta nie została nad nami postawiona przez Samego Boga? Czy nie należałoby raczej zachować wolności, którą dał nam Stwórca wraz z osobistą odpowiedzialnością, którą nas obarczył, tym bardziej, że — jak to już powiedzieliśmy wyżej — absolutne wyrzeczenie się wrodzonej, odpowiedzialnej wolności nie jest i tak ani możliwe, ani — nawet w teorii — rozsądne?

Przesłanka ewangeliczna nie jest więc, jak widzimy, ani prosta, ani możliwa do udowodnienia bezpośrednio, bez głębszej analizy. Problem, wobec którego nadal stoimy, można zreasumować treściwie w następującym pytaniu: czy posłuszeństwo zakonne wolno uznać za konkretne przedłużenie posłuszeństwa woli Boga, bądź w jej sensie ogólnym, wyrażonym w przykazaniach, bądź w sensie

szczegółowym, to jest woli Boga wyrażającej się w inspiracji, kierowaniu i opatrznościowym rozporządzaniu życiem ludzi?

Posłuszeństwa zakonnego nie należy w żadnym wypadku traktować w pierwszym rzędzie jako posłuszeństwa rozkazom indywidualnym. Nie polega też ono na ogólnej dyspozycji czy gotowości słuchania takich rozkazów. Jest ono przede wszystkim innym związaniem się na stałe z określonym sposobem życia: życia z Bogiem w Kościele. Zakłada więc oddanie wszystkich swych sił i energii w wyłączną służbę spraw Bożych i tego wszystkiego, co jest Bogu miłe. Przyjmujemy, jako formę naszego życia, stan oczekiwania na przyjście Jego królestwa. Dlatego też posłuszeństwo nasze wiąże się przede wszystkim z ofiarą; z wyrzeczeniem najcenniejszych dóbr doczesnych; z wyrzeczeniem się prawa zbudowania własnego światka, który byłby zarazem terenem osobistej wolności i który zdobywa się za pomocą bogactwa; z wyrzeczeniem się ogniska domowego i ukojenia, jakie daje intymny związek z drugą osobą w miłości małżeńskiej. Posłuszeństwo wiąże się także z modlitwą i dawaniem świadectwa łasce Boga przez czynności duszpasterskie i apostolskie. Jest więc ono stałą formą życia, która orientuje człowieka ku Bogu. Orientacja taka jest eklezjologiczna, przez nią bowiem zakonnik wyraża i ukazuje światu właściwą istotę Kościoła. Istotą tą jest zewnętrzne świadectwo nadprzyrodzonej łaski Boga, przekraczającej wszelką zasługę ludzką, którą przyjąć trzeba aktem wiary, mimo całej naszej bezsilności i nieudolności. W tym „manifestowaniu łaski" Kościół osiąga swą widzialność egzystencjalną, swą historyczną namacalność, której formą jest doktryna i sakramenty. Temu więc życiu Kościoła, tej orientacji i świadectwu zakonnik poświęca siebie bezpośrednio i przede wszystkim poświęca się innym, i ta forma życia, ta orientacja nadaje dopiero określony sens religijny posłuszeństwu wobec praktycznych, doraźnych rozkazów przełożonych. W przeciwnym razie ślub posłuszeństwa nie miałby sensu w ogóle, gdyż nie byłoby ono sprawą religijną, a jest jasne, że we wszelkich dziedzinach pozareligijnych posłuszeństwo tego rodzaju byłoby absurdalnym nieporozumieniem (Wyobraźmy sobie, dla przykładu, że ktoś ślubuje posłuszeństwo w intencji lepszego funkcjonowania Instytutu Chemii!).

Jeśli więc zakładamy, że zobowiązanie się ślubami zakonnymi do prowadzenia życia „zorientowanego" ku Bogu ma swą wartość w porządku moralnym (a takie jest nasze założenie w tym artykule), i jeśli przyjmujemy także, że jest rzeczą właściwą i rozsądną, choć niekonieczną, prowadzić takie życie we wspólnocie, to wynika z tego logicznie, że posłuszeństwo wobec kierowników

tej wspólnoty jest uzasadnione i posiada głębszy sens jako konieczny element obranego sposobu życia.

Nie próbujemy więc kanonizować abstrakcyjnego pojęcia posłuszeństwa; wykonywanie cudzej woli, jako takie, na kanonizację wcale nie zasługuje, i posłuszeństwo tego rodzaju należne jest jedynie Bogu, którego prawo doń nie jest przekazywalne. Nie możemy więc w żadnych ziemskich stosunkach słuchać dla samej wartości słuchania czy wyrzekania się własnej woli i postanowień. Postawa taka, sama w sobie i w oderwaniu od głębszych uzasadnień, nie miałaby żadnej wartości moralnej, lecz przeciwnie, byłaby absurdalna i przewrotna. Nawet fakt, że jest ona „trudna", że jest — jak się czasem mawia — „doskonałym całopaleniem", że być posłusznym w każdej chwili i we wszystkich sprawach życia bywa gorzką i twardą udręką, — nie stanowi sam w sobie argumentu na rzecz głębszego sensu posłuszeństwa. Założenie, które implikuje taki argument, że mianowicie im bardziej coś jest trudne i odpychające, tym lepsze i milsze Bogu, tylko dlatego, że stanowi niełatwe dla człowieka wyrzeczenie, nie może być poważnym punktem wyjścia dla poważnej dyskusji.

Nasza koncepcja posłuszeństwa wyjaśnia również, dlaczego może ono mieć miejsce wyłącznie we wspólnocie zakonnej, zatwierdzonej i usankcjonowanej przez Kościół. Jeżeli posłuszeństwo to ma mieć wartość moralną, treść jego musi być gwarantowana. Nie wystarczy tu, że rozkazy przełożonych będą neutralne moralnie. Muszą być moralnie dobre, w perspektywie swego całościowego kontekstu. Całokształt życia zakonnego musi mianowicie reprezentować wobec świata i w imieniu Kościoła istotną treść rad ewangelicznych. Można zobowiązać się ślubami tylko do czegoś, co jest lepsze. Nie byłoby więc sensu ślubować, że przyjmie się bezpośrednio i jako cel sam w sobie zobowiązanie do robienia rzeczy, które, w pewnych okolicznościach, mogą być właśnie mniej roztropne, mniej dobre, pozbawione głębszego znaczenia. Dlatego też jest rzeczą jasną, że właściwym i istotnym celem posłuszeństwa zakonnego jest trwały sposób życia zgodny z radami ewangelicznymi. Jest to bowiem, według nauki Kościoła, sposób na pewno „lepszy" (nie będziemy się tu zatrzymywać nad wyjaśnieniem dlaczego). Nie można więc żadną miarą pojmować posłuszeństwa jako „heroicznego" (aby nie rzec szaleńczego) gestu zdania się bezwarunkowo na przełożonego, dania mu *carte blanche*, ażeby nie wykonywać własnej woli, bądź dlatego że wykonywać ją jest miło, więc wyrzeczenie powinno być szczególnie cenne, bądź dlatego że własna wola może być niebezpieczna, więc jest lepiej unikać jej w ogóle. Posłuszeństwo rozumiane być

musi w odniesieniu do konstytucji danego zakonu, i przełożony wydawać może swe rozkazy tylko w ramach przez tę konstytucję określonych.

Jak widzimy więc, nie można uchwycić istotnej treści posłuszeństwa zakonnego, jeśli rozpatrujemy go w perspektywie tego czy innego pojedynczego rozkazu lub też w perspektywie czysto abstrakcyjnej: „deklaruję gotowość podporządkowania się cudzej woli, jeśli wydane mi polecenia nie będą niemoralne". Nie o to chodzi. Posłuszeństwo jest pojęciem wspólnego sposobu życia, które ma być naśladowaniem Chrystusa, a ów sposób życia jest określony przez konstytucję danego zakonu, uznaną przez Kościół za autentyczny i słuszny praktycznie model egzystencji zorientowanej ku Bogu. Przyjęcie owego wspólnego sposobu życia i zobowiązanie się do niego nadaje istotne znaczenie religijne ślubowi posłuszeństwa, który zawiera, *explicite* i *implicite*, zobowiązanie podporządkowania się słusznym rozkazom władzy, koniecznej w każdej społeczności ludzkiej, pod warunkiem, że rozkazy te zmierzają do konkretnej realizacji sposobu życia określonego konstytucją. Zrozumiałe jest przy tym, że formy owych konkretnych realizacji nie mogą być określone *a priori* raz na zawsze.

Pojęcie posłuszeństwa zakonnego jest więc związane z ideą życia w Kościele według rad ewangelicznych i nie można krytykować go nie atakując jednocześnie samej słuszności takiego życia i nie kwestionując w ogóle mądrości życia, które nie jest zorientowane w pierwszym rzędzie na namacalne osiągnięcia celów ziemskich, lecz, dzięki wierze, czyni ukrytą łaskę treścią egzystencji i daje mu wyraz w czynie. Ów czyn to właśnie sposób życia zakonnego, który reprezentuje Kościół i jest Jego świadectwem dla świata. I jeżeli traktuje się go z całą powagą religijną, oczywiste jest, że musi on inspirować gotowość podejmowania w każdym poszczególnym momencie tych akcji, przedsięwzięć czy wyrzeczeń, które kompetentna władza uzna za potrzebne dla jego konkretnej realizacji.

W tym punkcie właśnie posłuszeństwo wiąże się z nauką i przykładem Chrystusa, który był posłuszny aż do śmierci krzyżowej. Każdy, kto obiera życie zakonne, decydując się nieodwołalnie i na zawsze na sposób życia, który ma dawać świadectwo religijnemu życiu Kościoła, obiera zarazem los stanowiący niewiadomą. Konsekwencje takiej decyzji, związania się z określoną wspólnotą i jej stylem działania, nie mogą być nigdy przewidziane we wszystkich szczegółach. Mogą okazać się nad wyraz trudne i bolesne. Ryzyko takie jednak (mowa tutaj o formalnej strukturze egzystencji) jest zawarte we wszelkich zobowiązaniach ludzkich, które czynią wolę

innej osoby czy osób stałym i niewymijalnym elementem własnego życia. Odnajdujemy je w małżeństwie, w układzie zobowiązań obywatelskich, we współzależnościach, jakie są koniecznością pracy zawodowej itp. Jeżeli więc przyjmujemy, że wspólnota zakonna i jej podstawowe ideały są słuszne i uzasadnione, słuszne i uzasadnione jest także zobowiązanie do podjęcia i ponoszenia konsekwencji tego typu życia i tego ideału, także gdy są to konsekwencje, których nie mogliśmy przewidzieć. Żaden typ ludzkiego życia polegający na dobrowolnym podporządkowaniu się czemuś wyższemu niż życie samo, nie jest zresztą wolny od tego ryzyka. Ale bez takiego podporządkowania, jednostka pozostaje zamknięta we własnym egotyzmie, w murach egzystencjalnego lęku i jest to, jak wiemy, najpewniejsza droga do wewnętrznej ruiny. Człowiek, który podejmuje wielkie ryzyko przejścia ponad egotyzm, oddania się bezwarunkowo czemuś, co go przerasta, czyni w istocie tak, jak czynił Chrystus: naśladuje Jego posłuszeństwo.

W tej perspektywie i tylko w tej perspektywie to, co w danej konkretnej chwili jest irracjonalne, nie do obronienia, a zarazem jest nieuniknione, okazuje się rzeczywiście wolą Boga. Już w tej perspektywie krzyż Chrystusa — zwykła zbrodnia Żydów i pogan — „musiał" być. Był wolą Boga, był w Jego planie, choć w sensie doczesnym był tylko wynikiem głupoty i nikczemności ludzi. Ideał naśladowania Chrystusa — ukrzyżowanego wysłannika Boga, który żył w ubóstwie i samozaparciu, oddany modlitwie i pokucie za grzechy świata — realizowany jest wyłącznie niemal we wspólnotach, które stawiają go sobie za wspólny cel. Dlatego posłuszeństwo, którego ten ideał wymaga, uważać trzeba za wolę Boga, nawet jeśli ten czy inny poszczególny rozkaz wydaje się bez sensu (właśnie tak jak bezsensowna musi wydawać się nieraz śmierć, klęska czy inne tragiczne i niepojęte zdarzenia ludzkiego życia). Posłuszeństwo zakonne jest więc naprawdę udziałem w krzyżu Chrystusa. I nie jest słuszny argument, że irracjonalizm błędnego rozkazu powinien zwalniać · podjętego zobowiązania, gdyż wykonanie takiego rozkazu nie może być udziałem w chrystusowej misji. Trzeba bowiem stale mieć w pamięci fakt, że posłuszeństwo zakonne to coś więcej niż przyjęcie — z przesłanek racjonalnych — umowy dotyczącej „regulacji ruchu" we wspólnocie. Umowa ta jest tylko jednym z elementów posłuszeństwa: wymaga jej, jak wiemy, każda wspólnota ludzka. Wspólnota zakonna jednak ma inną jeszcze cechę: jej życie jest zorientowane ku Bogu.

W każdej innej społeczności ludzkiej posłuszeństwo wobec niemądrego rozkazu mogłoby być uzasadnione tylko i jedynie wtedy,

gdyby możliwość zaistnienia takiej właśnie okoliczności była zawarta i przyjęta w umowie wiążącej człowieka z tą społecznością. Bywa też ono nieraz tak właśnie uzasadnione, jest bowiem rzeczą konieczną i gdyby ustało — słuchanie lub niesłuchanie byłoby pozostawione decyzji każdego pojedynczego człowieka. Rzecz jasna doprowadziłoby to do anarchii. W życiu zakonnym jednak praktykuje się naśladowanie Chrystusa. Krzyż chrystusowy nie jest wtedy uważany za coś „nieuniknionego" czy też za nieszczęście życiowe, które należy w miarę możności wymijać, lecz raczej za wcielenie łaski i za jej przyjęcie przez wiarę jako czegoś, co „musi" być, ażeby „wypełniło się pismo", gdyż tylko „tak" wejść można do Chwały Ojca. Dlatego rozkaz, który w perspektywie swego bezpośredniego kontekstu historycznego będzie rozkazem niemądrym, uważany będzie za wartościowy i pożądany w kontekście religijnym: w kontekście boskiego planu zbawienia. Nie usprawiedliwia to oczywiście w żadnej mierze przełożonego, który wydał taki rozkaz. Przez podwładnych jednak winien być pojmowany w taki sposób, w jaki święci, na swej drodze naśladowania Chrystusa, pojmowali niepowodzenia, klęski, fiasko ukochanych planów czy dzieł, męczeństwo i tysiące niewytłumaczalnych przypadków czy nieszczęśliwych zbiegów okoliczności. Pragnęli nawet w cichości serca tych sytuacji, widząc w nich szanse coraz doskonalszego ucieleśniania się ich wiary w łaskę Boga.

Warto podkreślić tu jednak, że moralność i osobiste oceny moralne grają w wykonywaniu rozkazów zakonnych większą rolę, niż się czasem przypuszcza. Rozkaz przełożonego może być obiektywnie grzeszny i — jak wiemy — jeśli jest oceniony jako taki przez podwładnego, nie powinien być wykonany. Każdy zgodzi się, że przełożony, nawet jeśli ma najlepsze intencje, może wydać rozkaz obiektywnie zły. Sprawy nie są więc dla podwładnego tak proste, jak wydawać się może, gdy traktujemy jako „grzechy" tylko to, co jest wyraźnie wyszczególnione i opatrzone etykietką w podręcznikach spowiedników. Trudno zaprzeczyć, na przykład, że to, co jest fałszywe z praktycznego punktu widzenia, bywa też nieraz niemoralne obiektywnie. Co więcej, nie byłoby nawet wcale łatwo udowodnić, że nie jest niemoralne zawsze.

Posłużmy się dla zilustrowania tej sprawy całkowicie fikcyjnym przykładem praktycznym. Zwierzchnia władza zakonna, na przykład przełożony generalny, wydaje polecenie kierownikowi zakonnego zakładu dla chłopców, że wszyscy wychowankowie mają bezwarunkowo chodzić co tydzień do spowiedzi. Załóżmy, że kierownik szkoły zdaje sobie sprawę bardzo jasno z tego, że jego przełożony, na skutek swego oderwania od praktycznych za-

gadnień wychowawczych, nie rozumie wcale, jak szkodliwe mogą być skutki jego rozkazu dla życia religijnego chłopców. Pytanie brzmi: czy mamy tu do czynienia z instrukcją wadliwą pedagogicznie, która pomimo to winna być wykonana, gdyż jest rozkazem, czy też instrukcję tę traktować należy jako niewinne w intencjach, lecz nieuzasadnione żądanie, które jest poważną groźbą dla duchowego rozwoju wychowanków i wobec tego nie powinno być spełnione? Sama obiektywna wadliwość instrukcji, która jest instrukcją pedagogiczną, a jest niepedagogiczna w swej istocie, stanowi przekroczenie zasad moralnych. Czy kierownik szkoły ma przeto oświadczyć, że nie może pogodzić instrukcji ze swym sumieniem i poprosić o zwolnienie ze swego stanowiska? Dawni moraliści, jak się wydaje, poświęcali więcej uwagi zagadnieniom takiego właśnie, praktycznego typu, aniżeli zwykliśmy to czynić dziś. Czyżbyśmy stali się wszyscy bardziej moralni, lub może zasada *Befehl ist Befehl* zapuściła korzenie także w świątobliwym gruncie wspólnot zakonnych? A może unikamy wszyscy dyskusji o takich sytuacjach ze strachu przed złem czy zamieszaniem, jakie spowodować może „protest sumienia"? W takim razie jednak chowamy głowę w piasek udając, że nie istnieją sytuacje, które są nierzadką rzeczywistością. I nie bierzemy pod uwagę faktu, że szkody moralne, jakie mogą być ich skutkiem, są większe niż sprawność czy użyteczność gładkiego, pozbawionego tarć funkcjonowania aparatu organizacyjnego, w którym kierownictwo wymaga od podwładnych literalnego i bezwzględnego posłuszeństwa.

Podwładny jest bez wątpienia zobowiązany w swym sumieniu do zastanowienia się, czy rozkaz jest, czy nie jest do przyjęcia. Nastawienie, które każe zakładać z góry, że rozkaz przełożonego jest nie tylko subiektywnie lecz też obiektywnie bez zarzutu, jest naturalnie słuszne. Nie jest jednak ono zwykłym zwolnieniem od podstawowego obowiązku każdego człowieka, jakim jest osiągnięcie pewności moralnej co do słuszności swego czynu, zanim się do niego przystąpi. To, że dany czyn został nakazany, nie czyni go mniej własnym i wolnym czynem i nie zwalnia człowieka od odpowiedzialności za niego.

W miarę jak płyną lata, zakonnik zapytuje coraz częściej sam siebie z głębokim i ukrytym niepokojem, czy zrobił w życiu cokolwiek, co mogłoby się ostać przed sądem Boga. I oczywiście nic nie może ostać się temu sądowi, prócz tego, co Bóg dał nam sam w swym nieskończonym miłosierdziu. Tylko z łaski Boga może pochodzić to, co jest Boga godne. I dlatego właśnie nigdy nie jest obojętne to, co się robi. Różnica między możliwościami człowieka, gdy przyjmuje on łaskę i gdy ją odrzuca, jest nie-

zmierzona. Bóg sam powiedział nam wszak — a Jego Mądrość przewyższa nieskończenie nasze tchórzliwe serca — że mogą istnieć czyny płynące z bezinteresownego oddania, z posłuszeństwa Jego woli, z zupełnego zaparcia się siebie samego w wyłącznym poświęceniu się Jego służbie. A tymczasem odkrywamy wciąż na nowo (jeśli nie jesteśmy naiwni, głupi lub obłędnie zarozumiali), że nie ma w nas naprawdę nic, co by nie było jawnym lub zamaskowanym egotyzmem. Czyż mamy więc pewność, że łaska Boga działała w nas rzeczywiście kiedykolwiek? Wszak jej obecność powinna była stać się zdarzeniem przekształcającym całe nasze życie. A czyż była kiedy choć jedna chwila, w której nie szukalibyśmy samych siebie, w której by nasze osiągnięcia nie były owocem egotyzmu, nasza miłość Boga tylko lękiem a cierpliwa roztropność nie ukrywała zwykłej słabości ducha? Boskie dzieło cudownego oczyszczenia przebiega najrozmaitszymi drogami. I to właśnie pozwala nam żywić nadzieję, że nie wszystko może w naszym życiu było bez reszty samolubne w sposób otwarty lub ukryty. I nie trzeba sądzić, że drążący niepokój na ten temat jest jednym więcej objawem egotyzmu czy zamaskowaną próbą samousprawiedliwienia. Kto bowiem uczynił tę sprawę swą główną troską, ten obrał — wbrew własnym lękom i wątpliwościom — życie w swej najgłębszej istocie proste i łatwe. Działamy na własną odpowiedzialność, ale ostatecznym i najważniejszym aktem jest nie działanie nasze lecz to, czego dokonuje w nas Bóg, posługując się nawet samą goryczą życia. Człowiek zawsze może więc zrobić bodaj jedno: może oddać się czemuś większemu niż on. Może też postarać się, by ta przerastająca go Rzeczywistość nie była tylko teorią lub ideałem, który w ostatecznym rozrachunku pozostawałby pod jego własną kontrolą, lecz by była egzystencjalną Obecnością w jego życiu. Taka obecna, żywa Rzeczywistość musi nieraz stawiać nam wymagania, właśnie wtedy, gdy nie chcemy, aby cokolwiek nam się przeciwstawiało, musi powodować cierpienie, którego wolelibyśmy uniknąć. Jest to bowiem dowód, że stała się naprawdę w naszym życiu tym, czym chcielibyśmy, by była, poświęcając się jej służbie: realną, „namacalną" siłą o niezmierzonej potędze, siłą, która rozkazuje nam i której mówimy — tak. Tym właśnie jest naprawdę posłuszeństwo „w milczeniu", posłuszeństwo bezwarunkowe: powiedzeniem „tak" żądaniu, które nie od człowieka pochodzi.

Żyjąc w taki sposób mamy zwykle niewiele czasu i niewiele chęci na rozwijanie i obronę własnej niezależności. Możemy nawet mieć szczęście stania się „osobą" w najprawdziwszym sensie, osobą, która istnieje o tyle, o ile poświęca własne „ja" i odrywa się od niego, o tyle, o ile jest posłuszna. Ale musimy pamiętać, że „mienie szczę-

ścia" w życiu jest sprawą łaski Boga. Ażeby więc stać się posłusznym w religijnym sensie: przejść ponad siebie „tracąc swą duszę", co jest jedyną prawdziwą drogą odnalezienia siebie, trzeba być może po prostu przestać w ogóle widzieć w posłuszeństwie coś niezwykłego, trzeba niejako przestać myśleć o nim bezpośrednio. Powinniśmy myśleć raczej o Rzeczywistości, której służymy. Ona powinna stać się dla nas oczywistością, Ona czyli Osoba warta całej naszej miłości i wszelkiej służby. Bo prawdziwie posłuszny, posłuszny bezwarunkowo może być tylko ten, kto kocha: wtedy poświęcenie i oddanie jest nie goryczą lecz upragnionym szczęściem. Może więc nie trzeba po prostu mówić tak wiele o posłuszeństwie? Jest ono wszak zagrożone już przez samo chwalenie go czy obronę w oderwaniu od kontekstu, który uzasadnia je i uświęca, a którym jest konsekwentna i rzeczowa służba Bogu w Kościele poprzez życie modlitwy i świadectwa. To przede wszystkim trzeba ukazywać naszym młodym ludziom. Muszą oni zrozumieć przede wszystkim najgłębszy sens tego życia, gdyż inaczej serce musi się wzdragać a mądrość tego świata podszeptywać słowa paniki wobec wizji utraty siebie samego przez utratę wolności.

Istnieje akt posłuszeństwa ostatecznego, które narzuca nam Bóg i w którym żąda wszystkiego i bierze wszystko. Ten rozkaz, aby pójść dalej, zostawić wszystko, pozwolić wchłonąć się z ufną wiarą w wielką ciszę Boga, nie opierać się wszechobecnemu, bezimiennemu przeznaczeniu, które nami rządzi, ten rozkaz czeka wszystkich ludzi. To, czy człowiek posłusznie odpowie „tak", jest decydujące w czasie i w wieczności. Całość życia zakonnego, ugruntowanego w posłuszeństwie, nie jest niczym innym jak próbą generalną, praktycznym uprzedzeniem sytuacji, która narasta stopniowo w każdej egzystencji ludzkiej. Dla zakonnika sytuacja ta jest udziałem w śmierci Chrystusa i w Jego żywocie.

Karl Rahner
tłum. A. M.

THOMAS MERTON

AUTOBIOGRAFIA

VIII. PRAWDZIWA PÓŁNOC

3

Było jeszcze trzy tygodnie do Wielkanocy. Myśląc coraz więcej o klasztorze trapistów, w którym miałem spędzić Wielki Tydzień, poszedłem pewnego dnia do biblioteki i wypożyczyłem Encyklopedię Katolicką, żeby przeczytać coś o tym zakonie. Dowiedziałem się, że trapiści są cystersami, a potem czytając o cystersach, napotkałem również na kartuzów i na wielką ilustrację ich pustelni w Camaldolese.

To, co znalazłem na tych stronach, przeszyło jakby nożem moje serce.

Jakież przedziwne szczęście można było jednak znaleźć na tym świecie! Na tej nędznej, hałaśliwej i okrutnej ziemi istnieli więc jeszcze ludzie, którzy zaznawali cudownej radości samotności i milczenia, mieszkali w celach ukrytych w górach, w odosobnionych klasztorach, gdzie nie dosięgały ich wiadomości, pragnienia, pożądania i konflikty tego świata.

Wyzwolili się z jarzma tyranii ciała i ich jasne spojrzenia oczyszczone z dymu świata i jego gryzącej goryczy wznosiły się ku niebu, i wnikały w głębie jego niezmierzonego i uzdrawiającego światła.

Byli ubodzy, nie mieli żadnej własności, byli więc wolni i wszystko posiadali, a z wszystkiego, czego się dotknęli, mogli wykrzesać jakąś iskrę boskości. Nieznani światu, pracowali własnymi rękami w milczeniu orząc i bronując ziemię, obsiewając ją i zbierając swoje skromne żniwa, żeby wyżywić siebie i innych ubogich. Sami budowali sobie domy, własnymi rękami wyrabiali meble i swoją szorstką odzież, a wszystko, co ich otaczało, było prymitywne, proste i ubogie, ponieważ byli najmniejszymi i ostatnimi z ludzi i dobrowolnie stali się wyrzutkami szukając poza murami tego świata Chrystusa ubogiego i odrzuconego przez ludzi.

Przede wszystkim znaleźli tegoż Chrystusa i poznali moc, słodycz, głębię i nieskończoność miłości w nich żyjącej i działającej. W Nim ukryci, stali się „ubogimi braćmi Boga”. Dla Jego miłości porzucili wszystko i zatracili się w tajemnicy Jego własnego Oblicza. A jednak, ponieważ nic nie mieli, byli najbogatszymi ludźmi na świecie i posiedli wszystko, gdyż w tej mierze, w jakiej łaska opróżniła ich serca z pragnienia rzeczy stworzonych, Duch Boży wszedł w nie i wypełnił miejsce ukształtowane dla Boga. W swoich celach ci ubodzy bracia Boga mogli zakosztować w duszy tajemniczej chwały, ukrytej manny, nieskończonego pokarmu i mocy Obecności Bożej. Zaznawali słodkiej radości bojaźni Bożej, będącej pierwszym znanym i przeżywanym na ziemi wewnętrznym dotknięciem Boga, początkiem szczęśliwości niebieskiej. Bo bojaźń Pańska jest początkiem Boga. I przez cały dzień Bóg przemawiał do nich — czysty głos Boga w Swym bezmiernym pokoju wlewał w nich prawdę tak prosto i bezpośrednio, jak woda tryska i wypełnia źródło. I była w nich łaska pojawiająca się nagle i nie wiadomo skąd w coraz większej i większej obfitości. Przyjmowanie tej łaski zajmowało ich całkowicie i napełniało ich miłością i poczuciem wolności.

Ta łaska przelewająca się we wszystkich ich uczynkach i poruszeniach przemieniała wszystko, co robili, w akty miłości oddające chwałę Bogu nie dramatycznie, nie widocznym gestem ani zewnętrznymi objawami, ale prostotą i oszczędnością zupełnej doskonałości, tak zupełnej, że nie dającej się w ogóle zauważyć.

Na zewnątrz, w świecie są też ludzie święci, święci w tym znaczeniu, że żyją biorąc pod uwagę wszystkie możliwe okoliczności, w których mogliby dowieść swojej miłości ku Bogu i roztaczać ją wkoło siebie — i że są zawsze świadomi wszystkich tych możliwości. Ale tamci ludzie, ukryci przed światem, stali się tak bliskimi Boga, że już nie dostrzegają poza Nim nikogo. Oni sami zatracają się w tym obrazie — nie ma tu porównania między tym, co Bóg im daje, a tym, co od Niego biorą, bo odległość, którą można by takie porównanie zmierzyć, zmalała tu do zera. Oni są w Nim. Stali się niczym i zostali przemienieni w Niego czystą, absolutną pokorą swoich serc.

A miłość Chrystusa przelewająca się w tych czystych sercach czyni z nich dzieci i obdarza ich wiecznością. Starzy ludzie o członkach pokręconych jak korzenie drzew mają spojrzenie dziecka i pod swoimi kapturami żyją nieomal wiecznie. A wszyscy, zarówno starzy jak i młodzi, pokorni bracia Boga są właściwie bez wieku — małe dzieci, dla których jest Królestwo niebieskie.

Dzień po dniu cykl kanonicznych godzin zgromadza ich razem

i miłość Chrystusa, która jest w nich, wyraża się pieśniami potężnymi jak granit a słodkimi jak wino. Stoją, kłaniając się przy śpiewie długich, uroczystych psalmów. Ich modlitwa wypręża swoje mocne muskuły i znów rozluźnia je w milczeniu — rozpłomienia się nagle w hymn koloru ognia i znów zapada w ciszę, tak że słyszy się zaledwie słaby, starczy głos odmawiający końcową modlitwę. Szept wielu *amen* obiega wówczas kamienne mury na kształt westchnień i wreszcie mnisi zwijają swoje szeregi i opróżniają częściowo stalle, gdyż niektórzy z nich pozostają, by się jeszcze pomodlić.

Myśl o tych klasztorach, tych odległych od świata stallach, tych celach i pustelniach, tych ubogich, zakapturzonych mnichach, którzy stali się niczym dla Boga, wstrząsnęła głęboko moim sercem. W jednej chwili pragnienie takiej samotności otwarło się we mnie jak rana.

Musiałem zamknąć książkę na stronie z obrazem klasztoru kamedułów i jego brodatych pustelników stojących w kamiennej uliczce swoich cel i wyszedłem z biblioteki starając się stłumić ten żar, który na chwilę wybuchnął we mnie płomieniem.

Nie, to było daremne — nie miałem powołania, nie byłem zdatny do klasztoru ani do kapłaństwa. Czy mi tego nie powiedziano dość wyraźnie? Czy mi tego nie wbijano w głowę, aż sam w to uwierzyłem?

Stałem w słońcu przed jadalnią czekając na południowy Anioł Pański z jednym z zakonników, który mówił coś do mnie. Nie mogąc powstrzymać tego jednego, co wypełniało mi serce, odezwałem się do niego:

— Jadę do klasztoru trapistów, aby odprawić tam rekolekcje w Wielkim Tygodniu.

Wyraz pojawiający się nagle w oczach zakonnika był czymś, czego można by się spodziewać, gdybym powiedział: — Pójdę kupić sobie łódź podwodną i zamieszkam na dnie morza.

— Niech im pan tylko nie da się przemienić! — powiedział z bladym uśmiechem. To znaczyło: — Nie przypominaj nam, innym, że trzeba czynić pokutę, wykazując powołanie do trapistów.

— Byłoby dobrze, gdyby mogli mnie przemienić — odrzekłem.

Był to bezpieczny, okrężny sposób przyznania się do tego, co kryło się w moim sercu — do pragnienia pojechania do tego klasztoru, aby tam już zostać na zawsze.

Rano w sobotę przed Niedzielą Palmową wstałem przed piątą i wysłuchawszy części mszy w ciemnej kaplicy pobiegłem

na pociąg. Deszcz padał na opustoszałą stację prosto i zwarcie jak wieża.

Przez całą drogę w bladym rozjaśniającym się zwolna dniu wzgórza wydawały się czarne, a deszcz zalewał dolinę i jej śpiące miasteczka. Gdzieś za Jamestown wyjąłem brewiarz i odmówiłem modlitwy Seksty i Nony, a gdy dojechaliśmy do Ohio, deszcz ustał.

Przesiadłem się w Galion i w pośpiesznym pociągu idącym do Columbus dostałem coś do zjedzenia. W południowym Ohio powietrze zrobiło się suchsze i prawie się przejaśniło. Wreszcie wieczorem, wśród połogich, falujących wzgórz wskazujących drogę do Cincinnati chmury rozdarły się na zachodzie wzdłuż całej linii horyzontu przepuszczając długie, ukośne pasma promieni słonecznych.

Był to prawdziwie amerykański krajobraz, szeroki, rozległy, o wielkich liniach, urodzajny i wyprowadzający nas gdzieś jeszcze dalej, w wielkie, bezkresne przestrzenie otwarte na cały Zachód. Wzruszenie przepełniało mi serce!

A kiedy wjechawszy do Cincinnati wieczorem ujrzałem zapalające się światła domów, sygnały elektryczne błyszczące na wzgórzach, olbrzymie składy towarowe otwierające się po obu stronach toru i wysokie budynki w oddali, miałem wrażenie, że cały świat należy do mnie. A jednak nie to wszystko było powodem tego poczucia tylko Gethsemani, cel mojej podróży. Mogłem się tym wszystkim cieszyć właśnie dlatego, że wszystko to wymijałem bez uczucia pożądania, nie pragnąc mieć w tym udziału, nie chcąc nic z tego zagarnąć ani zatrzymać dla siebie, a mogłem się tym radować, bo to wszystko wołało do mnie: Bóg! Bóg!

Następnego dnia poszedłem rano w Cincinnati na mszę i do komunii św., a potem wsiadłem na pociąg do Louisville, gdzie czekałem cały dzień nie mając dosyć rozumu, żeby pojechać autobusem do jednego z miasteczek koło Gethsemani i stamtąd podwieźć się na mój koszt samochodem do klasztoru.

Dopiero po zapadnięciu nocy szedł pociąg do Gethsemani na linii do Atlanty.

Był to pociąg osobowy. Wagon był słabo oświetlony i pełen ludzi mówiących ledwo dla mnie zrozumiałym akcentem. Wiedziało się, że się jest na Południu, bo wszyscy murzyni byli stłoczeni w osobnym wagonie. Pociąg wyjechał z miasta w pola, które tonęły w ciemności, nawet przy blasku księżyca. Można się było zastanawiać, czy stoją tam w ogóle jakieś domy. Przyciskając twarz do okna i osłaniając ją rękami, dostrzegłem zarys nagiego, kamiennego krajobrazu z rzadko rozsianymi drzewami. Małe miasta, przez

które przejeżdżaliśmy, wyglądały w tej ciemności biedne, opuszczone i nawet jakby trochę złowrogie.

Pociąg wlókł się dalej w nocy wiosennej skręcając na boczną linię na stacji węzłowej w Bardstown. Wiedziałem, że teraz już dojeżdżam do właściwej stacji.

Wysiadam z wagonu w opustoszałą noc. Na stacji było ciemno. Stał tam jakiś samochód, ale pusty i w pobliżu nie było żywej duszy. Można było dostrzec drogę, a w pewnej odległości cień jakby jakiejś fabryczki i kilka domów pod drzewami. W jednym z nich błyszczało światło. Pociąg zatrzymał się tylko na chwilę, aby mi pozwolić wysiąść, i natychmiast ruszył znów ciężkim rozpędem i zniknął za zakrętem z błyskiem czerwonego światła zostawiając mnie w samotności i ciszy wzgórz Kentucky.

Złożyłem moją torbę na żwirze rozmyślając, co dalej robić. Czy zapomnieli coś zarządzić, by mnie dostawić do klasztoru? W tej chwili drzwi jednego z domów otworzyły się i bez pośpiechu wyszedł z nich jakiś człowiek.

Wsiedliśmy razem do samochodu i wjechali na drogę; za minutę znaleźliśmy się wśród oświeconych księżycem pól.

— Czy mnisi już śpią? — zapytałem szofera. Było dopiero kilka minut po ósmej.

— O tak, idą spać o godzinie siódmej.

— Daleko jeszcze do klasztoru?

— Półtorej mili.

Patrzałem na falujące wzgórza i na bladą wstęgę drogi rozwijającą się przed nami i szarą jak ołów w świetle księżyca. Nagle dostrzegłem hełm wieży świecący jak srebro w blasku księżyca i wyrastający spoza okrągłego pagórka. Opony sunęły z sykiem po pustej drodze, a ja z zapartym tchem patrzałem na klasztor, który ukazywał mi się, w miarę jak wjeżdżaliśmy pod górę. Przy końcu alei drzew stał duży kwadratowy aglomerat budynków, cały ciemny z kościołem uwieńczonym wieżą, iglicą i krzyżem. Iglica błyszczała, jak gdyby była z platyny, a całe to miejsce tchnęło spokojem godziny północnej, zagubione w tej pochłaniającej wszystko ciszy i samotności pól. Za klasztorem widać było ciemną firankę lasu; nieco dalej na zachód znajdowała się zadrzewiona dolina, a poza nią wał zalesionych wzgórz, bariera i ochrona od świata.

Nad tą doliną uśmiechał się słodki, łagodny wielkanocny księżyc, księżyc w pełni swojej dobroci, lubiący to ciche miejsce.

Na końcu alei w cieniu drzew dostrzegłem okalającą arkadę bramy a na niej słowa: *PAX INTRANTIBUS*.

Kierowca samochodu nie zbliżył się do sznura od dzwonu wiszącego przy ciężkich, drewnianych wrotach. Poszedł dalej, zastukał w jedno z okien i zawołał cichym głosem:

— Bracie! bracie!

Dosłyszałem, że ktoś porusza się wewnątrz.

Teraz klucz zazgrzytał w zamku. Wszedłem do środka. Drzwi spokojnie zamknęły się za mną. Znalazłem się poza światem.

Widok tego wielkiego, oświetlonego księżycem dziedzińca i ciężkiego kamiennego budynku z wieloma ciemnymi, milczącymi oknami, wywierał przytłaczające wrażenie. Ledwo mogłem odpowiedzieć na szept zakonnego brata.

Spojrzałem w jego jasne oczy, na jego siwiejącą, spiczastą brodę.

Kiedy oznajmiłem mu, że przyjeżdżam z kolegium św. Bonawentury, rzekł sucho:

— Byłem niegdyś franciszkaninem.

Przeszliśmy przez dziedziniec i po kilku schodach w górę dostaliśmy się do dużej, ciemnej sieni. Zawahałem się na brzegu wyfroterowanej, śliskiej posadzki, podczas gdy brat macał szukając kontaktu. Wówczas nad innymi ciężkimi drzwiami zobaczyłem napis: „Jedynie Bóg."

— Czy pan przyjechał, by zostać tu na dobre? — zapytał brat.

To pytanie mnie przeraziło. Dźwięczało zanadto jak głos mego własnego sumienia.

— O nie — odrzekłem — O nie! Usłyszałem echo mojego szeptu rozchodzące się wokół holu i ginące w ciemnych, tajemniczych wysokościach pustej klatki schodowej nad naszymi głowami. Miejsce to pachniało przerażającą czystością; był to stary budynek wciąż polerowany i zamiatany, odnawiany i malowany rok po roku.

— Dlaczego? Czemu nie może pan tu zostać? Jest pan żonaty, czy coś takiego? — rzekł brat.

— Nie — odpowiedziałem niepewnie — mam posadę...

Zaczęliśmy wchodzić na szerokie schody. Nasze kroki rozlegały się w ciemnej pustce. Jeden zakręt, a potem jeszcze drugi i trzeci i czwarty. Ogromna przestrzeń dzieliła tu piętra — w tym budynku sufity były wszędzie bardzo wysokie. Wreszcie doszliśmy do najwyższego piętra — brat otworzył drzwi dużego pokoju, złożył w nim moją torbę i zostawił mnie samego.

Usłyszałem z dołu jego kroki, jak powracał przez dziedziniec do swego pokoju przy furcie.

Wchłaniałem tę głęboką, głęboką ciszę nocy, pokoju i świętości, która otulała mnie zewsząd jak miłość, jak poczucie bezpieczeństwa.

Uścisk ogarniający tego milczenia! Wszedłem w samotność po-

dobną do niezdobytej twierdzy. A ta otulająca mnie cisza mówiła do mnie i przemawiała głośniej i wymowniej niż wszelkie inne głosy. W tym zacisznym, pachnącym czystością pokoju, przy księżycu wlewającym swój łagodny spokój przez otwarte okno, w tym ciepłym powietrzu nocy zdałem sobie sprawę, w czyim jestem domu, chwalebna Matko Boża!

Jakże powrócę stąd do świata po zakosztowaniu słodyczy i dobroci tej miłości, z którą witasz tych, którzy przyjeżdżają do Twego domu, choćby tylko na kilka dni, święta Królowo nieba, Matko mojego Chrystusa?

Prawdziwie zakon cystersów jest Twoją specjalną dziedziną i ci mnisi w białych habitach są naprawdę Twoimi szczególnymi sługami — *servitores sanctae Mariae*. Ich domy należą wszystkie do Ciebie — są to klasztory zawsze pod wezwaniem Matki Bożej, sławiące Ją po całym świecie. Notre Dame de Gethsemani — ten klasztor pośród wzgórz Kentucky zachował w sobie coś z odwagi, prostoty i świeżości religii dwunastego wieku, coś z gorącej wiary św. Bernarda z Clairvaux, Adama z Perseigne, Guerrica z Igny, Aileda z Rieveaulx i Roberta z Molesme. Myślę, że wiek katedry w Chartres, był najbardziej Twoim stuleciem, o Matko Boża, bo wyrażał Cię najjaśniej nie tylko w słowie, ale także w szkle i kamieniu, pokazując Cię taką, jaką jesteś, najpotężniejszą i najchwalebniejszą Pośredniczką łask wszelkich, najwyższą Królową Niebios, wzniesioną ponad Aniołów na tronie chwały najbliżej tronu Twego boskiego Syna.

Przede wszystkim reguły tego poświęconego Tobie zakonu najistotniej i najmocniej głoszą Twoją sławę wykazując pośrednio Twoją moc i wielkość przez ofiary, do jakich miłość ku Tobie nakłania ludzi. W ten sposób tryb życia cystersów jest hymnem na Twoją cześć, Królowo Aniołów, a ci, którzy go zachowują, sławią Twoje niewypowiedziane przywileje dobitniej niż większość płomiennych kazań. Biały habit milczącego cystersa otrzymał dar języków i spływające fałdy tej szarawej wełny, pełne błogosławieństwa, stają się bardziej wymowne niż łacina wielkich zakonnych Doktorów.

Jak zdołam wytłumaczyć lub przekazać tym, którzy nie znają tych świętych domów, poświęconych Tobie kościołów i cysterskich klasztorów, potęgę prawd, które tak przemożnie przemawiały z nich do mnie przez wszystkie dni tego tygodnia?

A jednak nie trudno będzie nikomu pojąć uczucia jakich doznaje człowiek dostający się nagle do klasztoru trapistów o czwartej rano po oficjum nocnym, tak jak ja znalazłem się tam następnego dnia.

Dzwony biły z wieży w tej zadziwiającej, wysokiej ciemności, gdy jeszcze oślepiony snem szukałem po omacku mojego ubrania i schodziłem śpiesznie ciemnymi schodami do holu. Nie wiedziałem, którędy mam iść i nie było nikogo, kto pokazałby mi drogę. Ale u dołu schodów zobaczyłem dwóch ludzi w świeckich ubraniach wchodzących w jakieś drzwi. Jednym z nich był ksiądz z wielką białą czupryną, drugim czarnowłosy młody człowiek w roboczym kombinezonie. Wszedłem za nimi w te drzwi. Byliśmy w rodzaju korytarza pogrążonego w zupełnej ciemności, dostrzegłem jednak ich sylwetki poruszające się w kierunku wielkiego okna umieszczonego na jego końcu. Wiedzieli widocznie, gdzie trzeba iść i znaleźli drzwi, które się otworzyły i wpuściły trochę światła.

Podszedłem za nimi do tych drzwi. Prowadziły na krużganek klasztorny, który był zimny i słabo oświetlony. Zapach wilgotnej wełny zadziwił mnie jako coś zupełnie nieoczekiwanego. Teraz zobaczyłem mnichów. Jeden z nich ukląkł, a raczej rzucił się na ziemię przy drzwiach przed Pietą stojącą w kącie krużganku i ukrył twarz w olbrzymich rękawach swojego habitu u stóp umarłego Chrystusa, Który spoczywał w ramionach Marii opuszczając jedno ramię z przebitą dłonią w bezwładności śmierci. Był to obraz tak brutalny, że aż mnie przeraził — wstrząsnęło mną to poniżenie i opuszczenie tego pozornie złamanego mnicha u stóp złamanego Chrystusa. Zstąpiłem w ten klasztor jak w głęboką przepaść.

To milczenie wśród grona poruszających się ludzi było jeszcze dziesięć razy bardziej przejmujące od ciszy panującej w moim pustym pokoju.

Teraz byłem już w kościele. Ci dwaj inni ludzie świeccy klęczeli przed ołtarzem, na którym paliły się świece. Ksiądz już stał przy ołtarzu rozkładając korporał i otwierając mszał. Nie mogłem zrozumieć, dlaczego ten świecki ksiądz z białą strzechą włosów klęczał, by służyć mu do mszy. Może jednak nie był księdzem. Ale nie miałem czasu się nad tym zastanawiać; serce moje nazbyt przepełniały inne wrażenia w tym wielkim, ciemnym kościele, gdzie w kapliczkach pod arkadami za wielkim ołtarzem, niby w grotach przyćmionego światła świec, msze zaczynały się równocześnie przy wielu ołtarzach.

Jak przeżyłem następną godzinę? Pozostaje to dla mnie tajemnicą. Cisza, uroczystość, powaga tych mszy i całego kościoła oraz przemożna atmosfera modlitw tak żarliwych, że były prawie dotykalne, dławiły mnie miłością i czcią, które tamowały mi oddech. Chwytałem z trudem powietrze.

Boże mój, na co pada czasem Twój wybór, gdy chcesz udzielać duszy człowieka Twoich wielkich nauk! Tutaj nawet tymi zwykły-

mi kanałami spływały na mnie łaski zalewające mnie jak fale przypływu i prawdy, które zatapiały mnie siłą swego uderzenia — a to wszystko za pomocą prostych, normalnych środków liturgii — ale liturgii zastosowanej właściwie, z poszanowaniem i przez dusze zaprawione do ofiary.

Czym staje się msza w rękach stwardniałych w ciężkiej, ofiarnej pracy, w ubóstwie, poniżeniu i upokorzeniach! — „Patrz — mówiły te światła i cienie we wszystkich kaplicach — patrz, kim jest Bóg! Zdaj sobie sprawę, czym jest ta msza! Zobacz tu Chrystusa na krzyżu! Zobacz Jego rany, Jego przebite ręce, zobacz, jak Król chwały jest ukoronowany cierniem! — Czy wiesz, czym jest miłość? Tu jest Miłość. Tu na Krzyżu jest Miłość, która cierpi te gwoździe, te ciernie, te bicze obciążone ołowiem, tu jest Miłość rozbita i połamana, krwawiąca śmiertelnie z powodu Twoich grzechów, krwawiąca śmiertelnie z powodu ludzi, którzy nigdy swego Odkupiciela nie poznają, nigdy o Nim nie myślą i nie będą pamiętać o Jego ofierze! Ucz się od Niego, jak kochać Boga i jak kochać ludzi! Ucz się od tego krzyża, od tej Miłości, jak oddać Mu swoje własne życie!"

Prawie równocześnie w całym kościele przy wszystkich tych różnych ołtarzach zaczęły dzwonić dzwonki. Ci mnisi nie dzwonili na *Sanctus* ani na *Hanc igitur*, tylko na Konsekrację; i teraz nagle, uroczyście w całym kościele, Chrystus był znów na krzyżu, podniesiony w górę i podnoszący wszystko ku Sobie, a ta straszliwa Ofiara wyrywała serca z ciał i pociągała je ku Niemu.

„Patrz, patrz, kim jest Bóg, zobacz chwałę Boga wznoszącą się ku Niemu z tej niepojętej i nieskończonej Ofiary, w której zaczyna się i kończy cała historia, w której mają swój początek i koniec wszystkie indywidualne życia, w której wszystkie ich dzieje są opowiedziane i zakończone i utrwalone na radość lub cierpienie. To jest ten jeden punkt odniesienia dla wszystkich prawd na zewnątrz Boga, ich centrum i ognisko: — Miłość."

Przyćmiony błysk złota zalśnił na mrocznych ściankach kielicha podniesionego przy naszym ołtarzu.

„Czy wiesz, czym jest Miłość? Nie poznałeś nigdy, znaczenia Miłości, ty, który starałeś się zawsze wciągać wszystko w centrum własnej nicości. To tu jest Miłość, w tym kielichu pełnym Krwi, Ofiary, wyniszczenia. Czy wiesz, że kochać, to znaczy oddać życie dla chwały Umiłowanego? Gdzież jest twoja miłość? Gdzie jest twój krzyż, jeśli mówisz, że chcesz iść za Mną, jeśli udajesz, że Mnie kochasz?"

Wszędzie w kościele rozległ się dźwięk dzwonków, świeży jak rosa.

„Ci ludzie umierają dla Mnie. Ci mnisi zabijają się dla Mnie — i dla ciebie, dla świata, dla tych, którzy Mnie nie znają, dla milionów ludzi, które nigdy nie dowiedzą się o nich na tej ziemi..."

Po komunii myślałem, że wzruszenie rozsadzi mi serce.

Kiedy kościół opustoszał po drugiej serii mszy, wróciłem do mojego pokoju. Poszedłem znów do kościoła, aby klęknąć na wysokim balkonie w odległym końcu nawy, i zostałem tam w czasie Mniejszych Godzin kanonicznych i uroczystej mszy konwentualnej.

Teraz kościół był pełen światła i mnisi stali w swych stallach kłaniając się jak białe fale na zakończenie psalmów, tych powolnych, bogatych, tajemniczych, a jednak świadomych tonów psalmów wychwalających Boga o Jego nowym poranku, dziękujących Mu za świat, który stworzył, i za życie, którego mu nadal udziela.

Jakież źródła życia, siły i łaski kryły się w tym śpiewaniu mnichów, w tych psalmach, a szczególnie w świątecznych tonach hymnów Mniejszych Godzin kanonicznych! Cała ziemia z nowym rozmachem wzmożonej płodności i znaczenia ożywała w tej radości ich pięknego i prostego śpiewu wznoszącego się stopniowo do najwyższego szczytu mszy konwentualnej. Prawdziwie było w tym coś wspaniałego, a jednak ta liturgia postu u cystersów ograniczała się do ostatecznej prostoty. Była więc przez to jeszcze wspanialsza, bo jej wspaniałość była czysto uczuciowa i intelektualna, a nie spowodowana blaskiem i lśnieniem szat lub dekoracji.

Świece paliły się na nagim ołtarzu. Prosty, drewniany krucyfiks stał nad Tabernakulum; sanktuarium było osłonięte firanką. Biały obrus na ołtarzu opadał z obu stron prawie do ziemi. Ksiądz wchodził na stopnie ołtarza w ornacie w asyście diakona w albie i stule. I to było wszystko.

Chwilami podczas mszy jeden zakapturzony mnich wychodził z szeregów chóru i podchodził powoli i z powagą, aby posługiwać przy ołtarzu, kłaniając się przy tym hieratycznie i uroczyście, podczas gdy jego długie, spływające rękawy opadały mu prawie za kolana.

Wymowa tej liturgii była nawet jeszcze bardziej przejmująca, a to, co wyrażała, było jedną wielką, prostą i niezaprzeczoną prawdą: — ten kościół, dwór Królowej Niebios, jest rzeczywistą stolicą kraju, w którym żyjemy. On stanowi ośrodek całej żywotności Ameryki. Tu jest racja i przyczyna utrzymania się w jedności tego narodu. Ci ludzie, ukryci w anonimowości swego chóru i swoich białych habitów, robią dla swego kraju to, czego żadna armia, żaden kongres, żaden prezydent jako taki nie mogą zrobić — pozyskują dla niego łaskę, opiekę i przyjaźń Boga.

4

Odkryłem, że czarnowłosy młodzieniec w roboczym kombinezonie jest postulantem. Tego dnia wstępował właśnie do zakonu. Wieczorem w czasie Komplety my, którzy staliśmy na balkonie w tyle kościoła, widzieliśmy go już na dole, w prezbiterium, w ciemnym, świeckim ubraniu pozwalającym go rozróżnić w mroku od jednostajnej bieli nowicjuszy i zakonników.

Tak było przez dwa dni. W istocie patrząc z góry na prezbiterium dostrzegało się najpierw tego młodego człowieka w świeckim ubraniu pośród tych wszystkich mnichów.

Potem nagle zniknął nam z oczu. Był w białej odzieży. Dali mu habit oblata i już nie można go było odróżnić od reszty.

Wody zamknęły się nad jego głową i utonął we wspólnocie. Zatracił się. Świat już nie usłyszy nic o nim. Zatonął dla społeczeństwa i został cystersem.

W domu gości ktoś znający go przypadkowo powiedział mi coś o nim, jakby rodzaj nekrologu. Nie wiem, czy te fakty pochodziły z prawdziwego źródła, ale mówiono, że był konwertytą. Pochodził z raczej zamożnej rodziny z Pensylwanii i zapisał się na jeden z wielkich wschodnioamerykańskich uniwersytetów. Spędzał wakacje na wyspach Bahama i tam natknął się na księdza, który zaczął z nim rozmawiać o religii i nawrócił go. Kiedy przyjął chrzest, rodzice tak się oburzyli, że zerwali z nim stosunki, zostawiając go, jak mówią, bez grosza. Przez jakiś czas był pilotem na jednej z wielkich linii lotniczych i latał do Ameryki Południowej, ale teraz wszystko to się skończyło. Opuścił świat. *Requiescat in pace.*

Świeckiego księdza o białych włosach otaczał rodzaj tajemniczości. Był rosłym, bezceremonialnym człowiekiem i mówił z akcentem, który sprawiał, że uznałem go za Belga. Nie miał zamiaru wstępować do tutejszego zakonu, ale zdawał się przebywać w tym domu dla gości już od dłuższego czasu. Po południu wkładał spodnie robocze i malował ławki i inne meble śmiejąc się i rozmawiając z innymi gośćmi.

Te rozmowy wydały mi się trochę dziwne. W takim miejscu oczekiwało się od każdego choćby pośrednich uwag o religii. A jednak właśnie na ten temat wydawał się jakby niemy. Jedynym przedmiotem, który zdawał się go zajmować, była siła fizyczna i praca. Przy obiedzie podwijał w górę swoje rękawy mówiąc:

— Ha! Patrzcie na ten kąsek!

I zginał olbrzymie muskuły dla zbudowania odprawiających rekolekcje.

Dowiedziałem się później, że ściągnął na siebie karę kościelną i został zesłany na pokutę do tego klasztoru. Biedny człowiek z tego czy innego powodu nie okazał się dobrym księdzem. W końcu jego błędy wzięły w nim górę. Nawiązał kontakt z schizmatykami, z sektą znaną pod nazwą „Starokatolików" i ci namówili go do opuszczenia Kościoła i przejścia na ich wyznanie. A gdy to uczynił, zrobili go arcybiskupem.

Przypuszczam, że ta godność i nowość cieszyły go przez jakiś czas, ale to wszystko razem było jednak za głupie. Wyrzekł się więc tej sekty i powrócił do Kościoła. I teraz siedział w tym klasztorze służąc co rano do mszy młodemu księdzu trapiście, którego dłonie ledwie obeschły z namaszczeń otrzymanych przy wyświęceniu.

Z biegiem tygodnia dom się zapełnił, tak że w przeddzień Wielkiego Czwartku zebrało się już chyba z dwudziestu pięciu ludzi przybyłych dla odprawienia rekolekcji w klasztorze — ludzi młodych i starych z różnych stron kraju. Pół tuzina studentów w okularach przyjechało autostopem z uniwersytetu Notre Dame i rozprawiało poważnie o filozofii św. Tomasza z Akwinu. Był też pewien psychiatra z Chicago, który mówił, że spędza tu co roku Wielkanoc, było również trzech czy czterech pobożnych mężczyzn, którzy, jak się okazało, byli przyjaciółmi i dobrodziejami tego klasztoru — spokojni, raczej uroczyści ludzie, komenderujący poniekąd resztą gości. Mieli do tego prawo, bo rzeczywiście spędzali tu większą część roku w klasztornym domu dla gości. Może i mieli jakiś rodzaj własnego powołania. Należeli do tej specjalnej klasy ludzi wzbudzonych przez Boga dla popierania sierocińców, zakonów i klasztorów, dla budowania szpitali i żywienia ubogich. Jest to na ogół niesłusznie pogardzana trochę droga do świętości. Czasem zawiera ona w sobie większą od przeciętnej dozę pokory, bo wszak ludzie ci sądzą, że mnisi i zakonnice, których wspierają, są istotami z innego świata. Bóg pokaże nam na Sądzie ostatecznym, że wielu z nich było doskonalszymi ludźmi niż mnisi, których utrzymywali!

Najwięcej rozmawiałem tam jednak z pewnym księdzem karmelitą, który jeszcze więcej niż ja wędrował po całej ziemi. Jeżeli chciałem się czegoś dowiedzieć o różnych klasztorach, mógł mi opowiedzieć o setkach domów zakonnych, które sam zwiedził.

Chodziliśmy razem po ogrodzie należącym do domu gościnnego patrząc na pszczoły wciskające się w kielichy bogatych, żółtych tulipanów. Opowiadał mi wówczas o kartuzach w Anglii, w Parkminster.

Na świecie nie było już prawdziwych pustelników i anachoretów,

ale kartuzi zaszli jeszcze najdalej w tym kierunku i wspięli się najwyżej na tę górę odosobnienia, która uniosła ich ponad świat i ukryła ich w Bogu.

Tu widzieliśmy cystersów wyruszających w długim szeregu do pracy z łopatami pod pachą, co robiło wrażenie jakiegoś dziwacznego ceremoniału. Ale mnich-kartuz pracuje sam w swojej celi, w swoim ogrodzie lub warsztacie, zupełnie odosobniony. Ci mnisi śpią we wspólnej sypialni, kartuz sypia w osobnej celi. Ci ludzie jedzą razem, podczas gdy ktoś czyta im głośno w refektarzu. Kartuz jada samotnie w oknie-alkowie swojej celi i nikt do niego nie przemawia prócz Boga. Przez cały dzień i całą noc cysters przebywa wśród swoich braci. Przez cały dzień i całą noc, poza godzinami oficjum w prezbiterium i innymi przerwami, kartuz jest sam na sam z Bogiem. *O beata solitudo!...*

Te słowa były także wypisane na ścianach domu gości w klasztorze trapistów. *O beata solitudo! o sola beatitudo!*

Jedna rzecz przemawia za cystersami. Kartuzi mają rodzaj rekreacji — są godziny, kiedy idą razem na spacer i rozmawiają z sobą, aby nie dopuszczać do zbytniego napięcia mogącego wynikać z tak bezkompromisowej samotności, z tej zanadto nieprzerwanej *sola beatitudo*. Choć czy można jej mieć kiedyś za dużo? — dziwiłem się w duchu. Ale trapiści przez swoje nieprzerwane milczenie — przynajmniej jeśli chodzi o rozmowę — mają tę jedną wielką przewagę!...

A przecież nie mogło to mieć dla mnie żadnego znaczenia, który zakon jest doskonalszy. Ani jeden ani drugi nie był dla mnie! Czyż przed rokiem nie powiedziano mi dosyć wyraźnie, że nie mam w ogóle powołania do żadnego zakonu? Wszystkie te porównania były więc tylko paliwem dla mojej wewnętrznej udręki, dla mojego beznadziejnego pragnienia życia, którego nie mogłem mieć i które było poza moim zasięgiem.

Pytanie nie dotyczyło więc tego, który zakon bardziej mnie pociągnął, tylko który był dla mnie większą torturą pokazując mi na zawsze dla mnie niedostępne milczenie, samotność i kontemplację!

Nie powinienem zastanawiać się, czy miałem powołanie do jednego czy drugiego zakonu, bo nawet zbytek takiego rozważania był mi wzbroniony. To wszystko było dla mnie wykluczone.

Ponieważ jednak kartuzi byli bardzo daleko, to, co miałem przed oczami, najbardziej mnie dręczyło. Kartuzi byli może i doskonalsi i przez to bardziej upragnieni — znajdowali się jednak podwójnie poza moim zasięgiem — po pierwsze z powodu wojny, a po drugie z powodu przeświadczenia o moim braku powołania.

Gdybym miał w sobie choć szczyptę nadprzyrodzonego rozsądku, byłbym zdał sobie sprawę, że takie rekolekcje są najodpowiedniejszym czasem do wzięcia tego problemu za rogi i przezwyciężenia go nie własnymi wysiłkami i rozmyślaniem, ale modlitwą i radą doświadczonego księdza. A gdzież mogłem znaleźć kogoś bardziej doświadczonego w tych sprawach jak nie tutaj w klasztorze kontemplacyjnym?

Co było mi w tym przeszkodą? Przypuszczam, że dostawszy takie cięgi przez nieporozumienia i obawy wzniecone w moim umyśle rok temu przez owego kapucyna, bałem się już po prostu wracać do tego przedmiotu. Coś mówiło mi na dnie duszy, że powinienem jeszcze zbadać, czy moje intensywne pragnienie prowadzenia tego rodzaju życia w jakimś klasztorze jest tylko iluzją — ale dawne blizny nie były jeszcze zaleczone, a cała moja istota wzdrygała się przed ponownym biczowaniem.

Ta niema, beznadziejna walka wewnętrzna była moim Wielkim Tygodniem. To był mój udział w Męce Chrystusa Pana, rozpoczętej w tym roku w środku nocy pierwszym zduszonym krzykiem wigilii Wielkiego Czwartku.

Jak wielkim przeżyciem było usłyszenie straszliwych wołań Jeremiasza rozbrzmiewających w tym ciemnym kościele zagrzebanym wśród pól... „Obaczcie, a przypatrzcie się, jeśli jest boleść jako boleść moja... Z wysoka puścił ogień na kości moje i wyćwiczył mnie: zastawił sieć na nogi moje, obrócił mnie na wstecz: położył mnie spustoszoną, przez wszystek dzień żałością utrapioną..."

Nie trudno było pojąć, czyje to są słowa, nie trudno wykryć w nich głos Chrystusa w liturgii Jego Kościoła wołającego w utrapieniach Męki, przeżywanej teraz na nowo, jak co roku, w kościołach chrześcijańskich.

Przy końcu oficjum, jeden z mnichów podszedł i zgasił światło w prezbiterium i to wrażenie zmroziło wszystkie serca ciemnością i przeczuciem. Dzień upłynął uroczyście — osobliwe, potężne, niewypowiedzianie smutne tony śpiewanych Mniejszych Godzin brewiarzowych, których jednolitość i prostotę zaznaczały jeszcze możliwie najdobitniej trzy monotonnie powtarzające się nuty, tworzyły lament surowy i czysty jak kamień. Po *Gloria in Excelsis* mszy konwentualnej organy ostatecznie zamilkły, a to milczenie podkreślało jeszcze prostotę i potęgę muzyki śpiewanej przez chór. Po ogólnej komunii św. rozdawanej długiemu szeregowi wszystkich księży, mnichów, braci i gości i po smutnej i powolnej procesji z Najświętszym Sakramentem, z światłami i z hymnem *Pange Lingua,* do ołtarza Ciemnicy, nastąpiło *Mandatum,* Umywanie nóg, podczas którego już w klasztorze mnisi myli i całowali nogi

siedemdziesięciu lub osiemdziesięciu biedaków wciskając im równocześnie w ręce jałmużnę pieniężną.

W czasie całej tej uroczystości, a zwłaszcza przy tym *Mandatum*, kiedy widziałem ich bardziej z bliska, byłem uderzony, do jakiego stopnia ci mnisi, bezsprzecznie zwykli młodzi Amerykanie, którzy przybyli tu z fabryk, z farm, z kolegiów czy też szkół wyższych, byli pochłonięci i przeistoczeni przez liturgię. Tym, co robiło największe wrażenie, była ich zupełna prostota. Obchodziło ich tylko jedno: robienie rzeczy, które mieli robić, śpiewanie tego, co mieli śpiewać, kłanianie się czy przyklękanie, kiedy to było przepisane, i spełnianie tego wszystkiego możliwie jak najlepiej, bez zamieszania, popisywania się czy pozy. To wszystko było u nich zupełnie proste, nie udane i szczere i myślę, że nigdy i nigdzie nie spotkałem nikogo tak naturalnego i nie zajętego sobą jak ci mnisi. Nie było w nich ani cienia robienia czegoś na pokaz, czy też dla parady. Nie zdawali się nawet świadomi, że ktoś ich obserwuje, i rzeczywiście — dziś mogę mówić o tym z doświadczenia — wcale o tym nie wiedzieli. Modląc się w stallach rzadko można sobie nawet zdać sprawę, czy są w kościele ludzie świeccy, tym bardziej czy jest ich dużo czy mało — a jeśli nawet zdajesz sobie z tego sprawę, nie stanowi to już żadnej różnicy. Obecność innych ludzi staje się dla modlącego się mnicha czymś zupełnie pozbawionym znaczenia. Jest czymś nijakim, naturalnym jak powietrze, jak atmosfera lub pogoda. Wszystkie te czynniki zewnętrzne giną w oddali. Gdzieś na dnie wiesz o nich, ale nie zwracasz na nie uwagi, nie jesteś ich świadomy, tak jak i wzrok nie notuje świadomie rzeczy, na których nie jestześrodkowany, chociaż mogą leżeć w jego polu widzenia.

To, czego z pewnością mnich sobie nie uświadamia, albo nawet nie może sobie uświadomić, to wrażenie, jakie te funkcje liturgiczne, wykonywane przez całe ich zgromadzenie, wywierają na patrzących z zewnątrz. Te nauki, te prawdy, te wszystkie szczegóły i wartości tak przedstawione są po prostu oszałamiające.

Na to, żeby wywrzeć takie wrażenie, trzeba, by każdy mnich jako poszczególny czynnik tego oddziaływania zupełnie się w nim zatracił, zginął i pozostał niezauważony.

A przecież jakież to dziwne stwierdzenie, jeżeli powiemy, że ludzie są godni czci i podziwu i doskonali proporcjonalnie do stopnia ich zaniknięcia w tłumie innych i nie zwracania na siebie uwagi, a nawet proporcjonalnie do stopnia, w jakim przestają uświadamiać sobie swoje własne istnienie i własne akty. Doskonałość jest tutaj proporcjonalna do stopnia zaniknięcia — najlepszym jest ten, który najmniej ściąga na siebie uwagi, najmniej się

wyróżnia. Jedynie błędy i pomyłki zwracają tu uwagę na jednostkę.

Logika tego życia cystersów jest więc skrajnym przeciwieństwem logiki tego świata; tam ludzie wysuwają się naprzód, tak że najlepszym jest ten, który się odcina od tła, który góruje nad resztą, który zwraca na siebie uwagę.

Jakaż jest odpowiedź na ten paradoks? Po prostu, że mnich ukryty przed światem staje się nie mniej sobą, nie mniej osobą, ale więcej osobą, prawdziwiej i doskonalej sobą — bo jego osobowość i indywidualność doskonalą się w prawdziwym swoim porządku, w porządku duchowym i wewnętrznym zjednoczenia z Bogiem, zasadą wszelkiej doskonałości. *Omnis gloria eius filiae regis ab intus.*

Logika światowego powodzenia polega na urojeniu; na tej dziwnej pomyłce, że nasza doskonałość zależy od myśli, opinii i poklasku innych ludzi. Dziwne to istnienie, doprawdy, żyć zawsze w wyobraźni kogoś innego, jak gdyby to było jedyne miejsce, gdzie można wreszcie uzyskać rzeczywistość!

Mając to wszystko przed oczami dzień i noc, przez dwie doby dotarłem na koniec do popołudnia Wielkiego Piątku!

Po nadzwyczajnym ranku, liczącym dziesięć godzin właściwie nieprzerwanego śpiewu i psalmowania, wyczerpani mnisi zniknęli z widowni swego ogołoconego kościoła, gdzie pozostały tylko obnażone ołtarze i puste, otwarte na oścież Tabernakulum. Klasztor był milczący i bez życia. Nie mogłem już więcej modlić się ani czytać.

Uprosiłem brata Mateusza o wypuszczenie mnie poza główną bramę pod pretekstem, że chcę sfotografować klasztor. Potem poszedłem się przejść wzdłuż ogrodzenia drogą koło młyna. Okalała ona z tyłu zabudowania klasztorne a potem schodziła poprzez rzeczułkę w wąską dolinę między oborą i kawałkiem lasu z jednej a klasztorem na wzgórzu z drugiej strony.

Słońce dogrzewało, w powietrzu była cisza. Słychać było śpiew ptaka. W pewnym znaczeniu czułem jakby ulgę z powodu wydostania się z atmosfery intensywnej modlitwy przenikającej te mury przez ostatnie dwa dni. Uginałem się pod tym ciśnieniem. Mój umysł był zbyt pełny myśli i wrażeń.

Teraz nogi niosły mnie powoli po skalistej drodze pod skarłowaciałymi drzewami cedrowymi wśród fiołków rosnących tu wszędzie w szczelinach skał.

Tu, na otwartej przestrzeni, mogłem się zastanowić nad sobą, a jednak nie byłem w stanie dojść do żadnej konkluzji. Ale jedna myśl chodziła mi bezustannie po głowie: — „Zostać mnichem — ...zostać mnichem..."

Patrzałem na budynek z czerwonej cegły, który wyobrażałem so-

bie jako siedzibę nowicjatu. Stał na szczycie wysokiej szkarpy obmurowań, co nadawało mu wygląd więzienia lub twierdzy. Widziałem te okalające mury i zamknięte bramy i myślałem o setkach funtów duchowego ciśnienia, sprężonego i skoncentrowanego w tych budynkach i ciążącego na głowach młodych mnichów, i pomyślałem: — Mnie by to zabiło.

Zwróciłem wzrok na drzewa, na lasy. Spojrzałem za siebie w dolinę w kierunku, z którego przyszedłem, na wysokie zalesione wzgórze zamykające widok. Pomyślałem: „Jestem franciszkaninem. Mój rodzaj religijności to przebywanie w lasach, pod drzewami...

Szedłem z powrotem przez most nad słoneczną, wąską rzeczułką pielęgnując w sobie tę wytworną, nową pomyłkę. Po tym wszystkim, co widziałem u franciszkanów, skąd powziąłem wyobrażenie, że oni spędzają większość czasu pod drzewami? Często mieszkali przecież w szkołach w dużych i mniejszych miastach, a właśnie przeciwnie ci mnisi szli codzień pracować na tych samych polach i w tych samych lasach, na które teraz spoglądałem.

Natura człowieka potrafi tworzyć wielce osobliwe argumenty, aby dogodzić własnemu tchórzostwu i własnemu brakowi wielkoduszności. Podobnie próbowałem teraz wyperswadować sobie, że to kontemplacyjne, zamknięte życie jest nie dla mnie z powodu braku świeżego powietrza...

Mimo to po powrocie do klasztoru czytałem *De Diligendo Deo* św. Bernarda i żywot pewnego trapisty, który umarł w klasztorze we Francji — jakby dla ironii właśnie w mojej części Francji — koło Tuluzy: Życie ojca Józefa Cassant.

Ksiądz udzielający rekolekcji opowiadał nam w jednej ze swoich nauk długą historię człowieka, który przyjechał do Gethsemani, nie mógł jednak zdecydować się na zostanie mnichem; przez długie dni walczył więc z sobą i modlił się o rozstrzygnięcie tej sprawy. Wreszcie, mówiła ta historia, odprawił Drogę Krzyżową i przy ostatniej stacji prosił żarliwie o łaskę śmierci w tym zakonie.

— Wiecie — rzekł ten ksiądz — mówią, że każda prośba, którą zanosimy przy czternastej stacji zostanie wysłuchana.

W każdym razie ten człowiek skończywszy się modlić powrócił do swego pokoju; tam mniej więcej po godzinie zasłabł i miał tylko tyle czasu przed śmiercią, aby poprosić o przyjęcie do zakonu.

Pochowano go na cmentarzu mnichów w habicie oblata.

Tak więc prawie ostatnią moją czynnością przed opuszczeniem Gethsemani było odprawienie Drogi Krzyżowej. Przy czternastej stacji modliłem się z bijącym sercem o łaskę powołania do zakonu trapistów, jeśliby tylko spodobało się to Bogu.

5

Po powrocie do świata czułem się jak człowiek, który zeszedł w dolinę z rozrzedzonej atmosfery bardzo wysokiej góry. Kiedy przybyłem do Louisville, już około czterech godzin byłem na nogach i mój dzień, można powiedzieć, zbliżał się już do swego południa, ale przekonałem się, że wszyscy inni dopiero wstawali, jedli śniadania i wybierali się do pracy. Jak dziwnie było spoglądać na ludzi idących pośpiesznie jak gdyby mieli coś ważnego do roboty, podbiegających do autobusów, czytających gazety, zapalających papierosy.

Jak błahymi wydawały mi się ich pośpiech i niepokój!

Serce ścisnęło się we mnie. Pomyślałem: — Do czego wracam? Czy i ja tym żyłem przez te wszystkie lata?

Na rogu ulicy zdarzyło mi się spojrzeć w górę i zobaczyłem na szczycie dwupiętrowego budynku reklamę świetlną. Zalecała „Papierosy Klowna".

Odwróciłem się, uciekłem z tej obcej, wariackiej ulicy i zaszedłem do pobliskiej katedry, gdzie klęcząc modliłem się i odprawiłem Drogę Krzyżową.

Bałem się duchowego nacisku w tym klasztorze? Czy tak mówiłem sobie wtedy? Jakże pragnąłem tam powrócić — tu na zewnątrz, w tym świecie wszystko było błahe i trochę szalone. Znałem tylko jedno miejsce, gdzie panował prawdziwy ład.

Jak mogłem jednak tam wrócić? Czyż nie wiedziałem, że nie mam powołania? ...Powtarzała się znów ta sama historia.

Wsiadłem na pociąg idący do Cincinnati, a potem do New Yorku.

Po powrocie do św. Bonawentury, gdzie wiosna, którą parę tygodni wcześniej napotkałem w Kentucky, dołapała mnie już na dobre, chodziłem po lesie w słońcu pod okrytymi bladym kwiatem drzewami dzikich wiśni.

Walka toczyła się nadal w moim umyśle.

Teraz całe zagadnienie skupiło się na tym jednym praktycznym wyjściu: — czemu nie poradzić się kogoś w tej sprawie? Czemu nie miałbym napisać do opata w Gethsemani, przedstawić mu cały mój stan duchowy i poprosić go o wyrażenie swego zdania?

Można było to załatwić jeszcze praktyczniej — tu u św. Bonawentury był pewien ksiądz, ojciec Filotheus, dobry i mądry filozof, z którym zawiązałem bliższą znajomość w ciągu ostatniego roku. Przestudiowaliśmy razem pewne teksty św. Bonawentury i Dunsa Szkota i wiedziałem, że mogę mu z zaufaniem powierzyć

najtrudniejszy problem duchowy. Czemu się więc do niego nie zwróciłem?

Powstrzymywała mnie od tego jedna niedorzeczna i absurdalna przyczyna — rodzaj ślepego, niejasnego, skrytego, irracjonalnego impulsu. Trudno mi go dzisiaj zidentyfikować, bo nie byłem wtedy w stanie uchwycić jego istotnej natury — tyle było w nim czegoś ślepego i żywiołowego. W rzeczywistości musiał to być nieokreślony, podświadomy lęk, że powiedzą mi już raz na zawsze, iż nie mam absolutnie żadnego powołania — obawa przed definitywną odmową. Może nawet skrycie pragnąłem utrzymywać się nadal w jakiejś dwuznacznej, nieokreślonej sytuacji, w której mogłem swobodnie oddawać się marzeniom o wstąpieniu do klasztoru bez aktualnego przyjęcia odpowiedzialności za taki krok i bez podejmowania rzeczywistych trudów i ofiar życia cystersów. Jeśli poproszę o radę i powiedzą mi, że się nie nadaję do zakonu, te marzenia się rozwieją — a jeśli mi oświadczą, że mam powołanie, będę musiał spotkać się z koniecznością ich urzeczywistnienia.

To wszystko komplikowało się jeszcze innym moim marzeniem: — o kartuzach. Gdyby istniał jakiś klasztor tego zakonu w Ameryce, wszystko byłoby prostsze. Ale dotychczas nie ma go na całej tej półkuli. A nie było wtedy możliwości przedostania się przez Atlantyk. Francja była zajęta przez Niemców a dom kartuzów w Anglii, w Sussex, został zbombardowany i zrównany z ziemią. Chodziłem więc pod drzewami modląc się o oświecenie umysłu.

Uwikłany w ten konflikt, wpadłem nagle na pomysł świadczący, że nie zaszedłem jeszcze daleko na drodze życia wewnętrznego. Prosiłem, żeby Bóg słowami Pisma św. wskazał mi, co powinienem zrobić i jak tę sprawę rozstrzygnąć. Była to stara metoda otwierania Biblii na chybił trafił i wskazywania palcem na ślepo na jakieś słowa, które uważało się za odpowiedź na swoje pytanie. Niekiedy i święci to robili, ale o wiele częściej postępowało w ten sposób całe mnóstwo zabobonnych starych kobiet. Nie jestem świętym i nie wątpię, że był w tym u mnie jakiś element zabobonu. Ale w każdym razie pomodliłem się, otworzyłem książkę, położyłem palec na jednym z wersetów i powiedziałem sobie: Na cokolwiek natrafię — uznam to za odpowiedź.

Spojrzałem i te słowa mnie po prostu zatknęły. Brzmiały one: *Ecce eris tacens.* „A oto staniesz się niemym."

Był to dwudziesty werset pierwszego rozdziału Ewangelii św. Łukasza, kiedy anioł przemawia do Zachariasza, ojca Jana Chrzciciela.

Tacens — w całej Biblii nie mogło być nic bliższego słowu: „trapista", przynajmniej jeżeli chodziło o mnie, bo dla mnie jak i dla wielu innych słowo „trapista" oznaczało to samo co „milczenie".

Popadłem jednak zaraz w różne trudności, co wskazuje, jak nierozsądne jest takie szukanie wyroczni w księgach. Gdy tylko zajrzałem do kontekstu, zauważyłem, że Zachariasz podległ naganie za stawianie za wielu pytań. Czy ten kontekst odnosił się także i do mnie i czy ja również zasługiwałem na ten zarzut? Czy więc tę odpowiedź miałem uważać za złowróżbną i odmowną? Myślałem o tym długo i w końcu doszedłem do tego, że wszystko zaczęło mi się mieszać. Zresztą zastanawiając się nad tym zdałem sobie sprawę, że nie postawiłem zupełnie jasno tego pytania — nie wiedziałem, czy prosiłem Boga, żeby mi objawił Swoją wolę, czy też jedynie, żeby oznajmił mi, co rzeczywiście w przyszłości nastąpi. Z czasem tak się uwikłałem w te wątpliwości, że wyrocznia, o którą prosiłem, przyniosła mi większą szkodę i stała się przyczyną większej niepewności niż moja poprzednia nieświadomość.

W istocie prawie jak przedtem nie wiedziałem co począć — z jednym wyjątkiem.

Na dnie duszy, pod wszystkimi wątpliwościami, miałem rodzaj przekonania, że te słowa były prawdziwą odpowiedzią i że cały mój problem kiedyś się jednak tak rozstrzygnie: — zostanę trapistą.

Ale doraźnie i praktycznie wtedy nie było mi to wielką pomocą.

Wędrowałem nadal po lasach i pastwiskach, na parcelach dawnych szybów na skraju pobliskiego lasu i w dół ku radiostacji. Kiedy znalazłem się tam sam, zbierała mnie silna nostalgia za klasztorem trapistów i chodząc tam i z powrotem śpiewałem po wiele razy *Iam lucis orto sidere* w tonie świątecznym.

Żałowałem głęboko, że nie potrafiłem przypomnieć sobie cudownego hymnu *Salve Regina*, którym mnisi kończyli każdy swój dzień śpiewając w mroku Matce Bożej tę długą antyfonę, najpoważniejszy, najpiękniejszy i najbardziej wzruszający utwór, jaki był kiedykolwiek napisany i śpiewany. Późnym popołudniem i wczesnym wieczorem, w zapadającym zmierzchu chodziłem po drogach dolin Two Mile Valley i Four Mile Valley najczęściej wzdłuż rzeki, gdzie było spokojnie i cicho, z pragnieniem, żebym mógł wyśpiewać to *Salve Regina*. Ale nie mogłem sobie nic przypomnieć poza dwiema czy trzema pierwszymi neumami. Potem musiałem już wymyślać, a to, co wymyśliłem, nie było wcale dobre. Brzmiało okropnie, tak jak i mój głos. Zmartwiony i zawstydzony przestałem więc próbować śpiewać, żaląc się jednak trochę Matce Bożej.

Tygodnie mijały i pogoda wskazywała na zbliżanie się lata, gdy John Paul zjawił się nagle u św. Bonawentury w drodze powrotnej z Meksyku. Na tylnym siedzeniu jego Buicka piętrzyły się meksykańskie płyty, obrazy, różne dziwne przedmioty jak rewolwer i duże kolorowe koszyki. On sam wyglądał stosunkowo dobrze i szczęśliwy. Spędziliśmy dwa popołudnia jeżdżąc samochodem wśród tych wzgórz i rozmawiając, albo tylko jeżdżąc i nic nie mówiąc do siebie. Tak jak sobie projektował, pojechał do Yucatanu — był też w Pueblach, o mało co nie trafił na trzęsienie ziemi w mieście Meksyku i pożyczył sporo pieniędzy jakiemuś typowi, posiadającemu *rancho* pod St. Luis Potosi. Na tym samym *rancho* zabił ze swego rewolweru jadowitego węża liczącego sześć stóp długości.

— Czy spodziewasz się kiedyś odebrać te pieniądze? — zapytałem.

— Och, jeżeli mi nie zapłaci, musi mnie dopuścić do spółki w swoim *rancho* — odrzekł beztrosko John Paul.

Na razie zmierzał z powrotem do Ithaca. Nie byłem pewny, czy chce zapisać się na letnie kursa uniwersyteckie w Cornell i w końcu otrzymać dyplom, czy też nadal brać lekcje pilotażu i w ogóle co ma zamiar robić.

Zapytałem go, czy utrzymuje jeszcze stosunki z księdzem, którego tam znał.

— Tak — odrzekł — oczywiście.

Spytałem, czy myśli o przejściu na katolicyzm.

— Wiesz — powiedział — zastanawiałem się nad tym trochę.

— Czemu nie pójdziesz do tego księdza i nie poprosisz go o pouczenie cię?

— Myślę, że tak zrobię.

Wywnioskowałem z tonu jego głosu, że był równie niezdecydowany jak szczery. Miał dobrą wolę, ale prawdopodobnie nic w tym kierunku nie zrobi. Powiedziałem, że dam mu własny egzemplarz katechizmu, ale zaszedłszy do mojego pokoju nie mogłem go odszukać.

Tak więc John Paul ruszył na pełnym gazie swoim wielkim błyszczącym Buickiem o niskim podwoziu w kieruku Ithaca razem ze swoim rewolwerem i swoimi meksykańskimi koszykami.

W czasie wesołych dni początku czerwca, w okresie egzaminów, zacząłem pisać nową książkę. Nosiła tytuł: *Dziennik mojej ucieczki od Nazich.* Była to książka, którą pisałem z przyjemnością, pełna aluzji i fantastycznych pomysłów w stylu Franza Kafki. Jedną z przyczyn zadowolenia, jakie w niej znajdowałem, było zaspokojenie w ten sposób pewnej psychologicznej potrzeby, narastającej we mnie podczas ostatnich faz wojny — mojego solidary-

zowania się z powodu wspólnoty winy z tym, co działo się wtedy w Anglii.

Pisałem ten dziennik z myślą o sobie, łącząc własną przeszłość z odbywającymi się obecnie nalotami. Była to więc, jak już powiedziałem, książka którą trzeba mi było napisać, mimo że nieraz robiłem wielkie dygresje i cały wątek niejednokrotnie gubił się w ślepej ulicy.

Zaabsorbowany tą pracą i końcowymi egzaminami oraz przygotowaniem do otwierających się kursów letnich, usunąłem gdzieś na samo dno duszy sprawę mego powołania do trapistów, chociaż nie zdołałem jej zupełnie z myśli wykreślić.

Powiedziałem sobie, że po ukończeniu kursów letnich pojadę do Kanady na rekolekcje u trapistów w klasztorze Matki Bożej nad Jeziorem koło Montrealu.

Thomas Merton

(c. d. n.) tłum. Maria Morstin-Górska

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

WŚRÓD KSIĄŻEK

Fritz van der Meer, *Augustine The Bishop* (Biskup Augustyn), London—New York 1962, Sheed & Ward.

Holenderska biografia św. Augustyna, która ukazała się w ubiegłym roku w tłumaczeniu angielskim, recenzjonowana jest we wszystkich poważnych periodykach katolickich z ogromnym entuzjazmem. Nie tylko dlatego, że stanowi, zdaniem krytyków, najobszerniej i najwszechstronniej udokumentowaną z prac o św. Augustynie, („książka klasyczna", jak piszą). Powszechne uznanie budzi też sama koncepcja autorska. Ks. van der Meer przedstawia św. Augustyna nie jako teoretyka katolicyzmu, lecz przede wszystkim jako człowieka i księdza. „Duszpasterz — Augustyn" brzmi dosłownie tytuł wydania holenderskiego. Wokół duszpasterskiej praktyki „najbardziej kontrowersyjnego z Doktorów Kościoła" koncentruje się też cały układ książki. Część pierwsza, jak to określa sam autor, „jest próbą naszkicowania możliwie jasnego obrazu środowiska, w którym św. Augustyn pisał swe listy, wygłaszał kazania i prowadził codzienną, zwykłą pracę nad duszami ludzi w sposób tak słynnie bezpretensjonalny, a tak przecie doskonały." Obraz chrześcijańskiej Afryki czwartego wieku naszej ery jest niezmiernie barwny i żywy. Jasne jest też, że — jak pisze F. van der Meer — „życie Kościoła owego czasu było równie skomplikowane i pełne problemów jak teraz". Św. Augustyn na jego tle wygląda trochę jak „inspirowany duchem odnowy proboszcz, który żyje swym duszpasterstwem". Liczne drobne epizody ilustrują styl tego duszpasterstwa i pozwalają zarazem — pośrednio — zrozumieć lepiej niektóre poglądy biskupa Hippony. Jak to podkreśla trafnie chyba jeden z recenzentów książki van der Meera, „najważniejszym wkładem św. Augustyna w chrześcijaństwo nie jest jego rola w konstytuowaniu się hierarchicznego, dogmatycznego Kościoła ani surowe, rygorystyczne nieraz pojmowanie doktryny i jej przepisów, lecz raczej sama postawa intelektualna, otwarta zawsze na szukanie Boga, w świecie i w Piśmie świętym, i uporczywe sprowadzanie problemu nawrócenia i zbawienia na płaszczyznę osobistego zaangażowania". Trudno chyba o lepszy symbol takiego właśnie wkładu niż cytowane przez van der Meera słowa św. Augustyna, wypowiedziane w dniu jego kon-

sekracji: „choć jestem mnichem, od dziś moje drzwi muszą być zawsze otwarte: biskup nie może czynić wrażenia, że jest kimś nieludzkim."

Również dalsze trzy części holenderskiej biografii ilustrują „ludzką", codzienną praktykę duszpasterską św. Augustyna na ówczesnym, środowiskowym tle. Ukazują kolejno liturgię chrześcijańskiej Afryki na przełomie IV i V wieku, kaznodziejstwo tego okresu i „nowy styl" biskupa Hippony, oraz całą — jakbyśmy dziś powiedzieli — „problematykę parafialną i katechetyczną": jej rozwiązania konwencjonalne i rozwiązania augustiańskie.

Na tym tle analiza samych dzieł św. Augustyna (którym poświęcony jest epilog) nie stanowi oczywiście akademickiej dysertacji. Van der Meer przedstawia w niej i ocenia (nieraz zresztą krytycznie) zrozumiałe poglądy i zrozumiałe skrajności „zaangażowanego" duszpasterza wśród żywych, a nie teoretycznych tylko dusz.

Walter Nigg, *The Heretics* (Heretycy), New York 1962, Knopf Books.

Jeszcze kilka lat temu po książce o takim tytule można by się spodziewać tylko analizy potępionych przez Kościół poglądów oraz listy zawartych w nich błędów. Dziś — i to jest znamienne — czytelnik katolicki oczekuje czegoś innego i czegoś więcej. Chce wiedzieć, przede wszystkim, nie co jest złe, lecz co jest dobre w tych poglądach lub przynajmniej jaka dobra, słuszna tęsknota do nich doprowadziła. Chce znać nie tylko błąd, lecz też prawdę zawartą w herezji. I chce także znać nie tylko teoretyczne niekonsekwencje, ale też ludzką prawdę heretyków. Chce im oddać jakąś psychologiczną sprawiedliwość.

Książka Waltera Nigga nie zawodzi tych oczekiwań. Student teologii może oczywiście znaleźć w niej wykład rozmaitych błędnych stanowisk. Ale autor nie uprawia apologetyki, tylko pisze biografie. Jego celem nie jest wykazanie herezji, tylko pokazanie heretyków.

Recenzent amerykańskiego miesięcznika o. o. paulinów „The Catholic World" tak ocenia wyniki tego zamierzenia: „autor stara się usilnie wyłuskać prawdziwą osobowość słynnych herezjarchów z uwłaczających legend i aury nienawiści. Nie występuje jako ich obrońca, lecz próbuje zrozumieć, dlaczego postępowali i myśleli tak właśnie a nie inaczej. Jego zawsze wyrozumiały sąd odbiega tu czasem od ortodoksyjnej nauki. Ma jednak z pewnością rację, gdy pyta, czy «odstępstwo heretyków nie stanowiło znaku, że sytuacja wewnątrz samego Kościoła nie była bez zarzutu?» Słusznie też podkreśla swoistą przydatność herezji w krystalizowaniu się problemów doktrynalnych i w kierowaniu umysłów ku pełniejszej wizji Prawdy."

Walter Nigg atakuje szczególnie ostro i celnie środki, jakie bywały stosowane do wykorzenienia herezji i unieszkodliwienia heretyków. Nie

oskarża zresztą tylko jednej strony: ani katolicy, ani Żydzi, ani protestanci nie są w jego oczach bez winy. Podważa też argument, że nasi przodkowie byli rzekomo mniej uwrażliwieni moralnie na krwawe prześladowania i tortury: kiedy w czwartym wieku skazano Priscilliana na śmierć za herezję, cały świat chrześcijański protestował, oburzony. Dopiero w miarę jak ustalały się precedensy, sumienie chrześcijańskie stawało się coraz elastyczniejsze.

Na tle książki W. Nigga jest niewątpliwie faktem pocieszającym, że zarówno chrześcijaństwo, jak judaizm odeszły już bardzo daleko od opisywanych w niej środków i postaw. Żaden chyba przywódca religijny nie zaprzeczy dziś, że „prawdziwie powszechna jedność może być osiągnięta tylko drogą wolności i wyrzeczenia się wszelkiego gwałtu na sercach ludzkich".

George H. Dunne SJ, *Generation of Giants* (Pokolenie gigantów), Notre Dame (USA) 1962, University of Notre Dame Press.

Historia misji jezuitów w Chinach w XVII i XVIII wieku ma niewątpliwie wiele cech romantycznych. Była też nieraz przedstawiana jako malowniczy cykl legend o bohaterach, wyglądających raz na świętych, a raz na bardzo zręcznych, lecz nadmiernie ambitnych awanturników. Wydana w ubiegłym roku praca G. H. Dunne, owoc długoletnich studiów w rzymskich archiwach, powitana więc została z uznaniem przez recenzentów, jako pozycja poważna i przedstawiająca ludzi i sprawy w realistycznych, historycznych proporcjach. To że autor amerykański nie szuka melodramatycznych efektów, nie czyni zresztą jego książki lekturą „tylko dla specjalistów". Przeciwnie, dzieje i postawy ludzi ówczesnych stają się w ten sposób naprawdę bliskie człowiekowi dzisiejszemu, a w niektórych swych aspektach nawet niezmiernie dla niego właśnie aktualne.

Thomas Merton w obszernym omówieniu „Pokolenia gigantów" pisze między innymi: „Prawda o misjach jezuitów w Chinach jest znacznie bardziej inspirująca niż legenda. Autor ukazuje nam ludzi, którzy wyprzedzając własną epokę o trzysta lat dojrzeli i podjęli problematykę uważaną przez nas dzisiaj za kluczową dla całej nadchodzącej historii Kościoła i cywilizacji zachodniej. Podziw budzi przede wszystkim inteligencja, odwaga i wierność tych misjonarzy-intelektualistów. Niektórzy z nich to święci. Niektórzy to wielcy uczeni. Wszyscy byli prawdziwymi chrześcijanami i zakonnikami i nawet w swych słabostkach ludzkich wykazywali prawość i dobrą wolę, które są tym bardziej dla nas wzruszające, że godne dziś właśnie naśladowania...

Nie jest to tylko historia pasjonujących aktów mądrości i odwagi garstki heroicznych ludzi... Dopiero ostatnie lata nauczyły nas w pełni

doceniać znaczenie Mateusza Ricci. Mapa świata, zegar, teleskop i hydrauliczne maszyny, z którymi przybył do Pekinu, to nie były — jak już wiemy — tylko pomysłowe zabawki, ułatwiające wkupienie się do »miasta zakazanego«. Jego szata konfucjańskiego uczonego nie była »jezuickim przebraniem«. Jezuici w Chinach nosili tradycyjny strój tamtejszych uczonych, ponieważ mieli prawo go nosić, ponieważ na niego zasługiwali. Zdobyli sobie miejsce wśród mandarynów nie podstępem, lecz solidną wiedzą i filozofią. Kiedy ojciec Aleni w doskonałej literackiej chińszczyźnie komentował Konfucjusza w Akademii, nie czynił tego, by się popisać; miał naprawdę coś do powiedzenia... Gdy jednak pogłoski o tych dziwacznych metodach misyjnych przedostały się poza Chiny, w formie zniekształconej, przesadnej i nieścisłej — wybuchł skandal... Chrześcijanie, którzy sami nie zdołali się dostać do Chin i spoglądali nieufnie na ekskluzywną i tajemniczą działalność garstki jezuitów, byli nieraz po prostu zwolennikami całkiem innych gatunków apostolatu. Byli tacy, co domagali się otwarcie powtórzenia w Chinach wyczynów misyjnych z Meksyku i z Peru, gdzie krzyż podążał w ślad za działami... Nie wszyscy żądali aż tego. Ale bardzo wielu sądziło i twierdziło, że predylekcja jezuitów do matematyki, astronomii i uczonych dysput nie zasługuje na miano »apostolatu«. Czyż nie były to środki »czysto naturalne«? I czyż nie fałszowały i nie zaćmiewały nawet zupełnie nadprzyrodzonych treści chrześcijaństwa? A poza tym jezuici nie dość energicznie domagali się przestrzegania przepisów kościelnych, takich jak posty i obowiązujące święta. Co gorsza — czyż nie przechodzili sami zwolna na konfucjanizm? Przecież dopuszczali się już rzeczy skandalicznych: pozwalali na zabobonny kult Konfucjusza i duchów przodków...

Cały właściwie problem znany pod nazwą »kontrowersji o obrządki chińskie« sprowadza się do pytania o prawdziwe znaczenie słów »naturalny« i »nadprzyrodzony«. W XVII wieku Europejczycy skłonni byli sądzić, że wszystkie nie-chrześcijańskie filozofie są »pogańskie« a więc w istocie »diabelskie«. Na tym tle pojednawczość, adaptacja, »dialog« i każda w ogóle próba wyłuskania jakiegoś dobra spośród »zła« chińskiej myśli i kultury mogła łatwo wyglądać na kompromis stanowiący zdradę Ewangelii i krzyża Chrystusowego. Źródłem nieporozumienia było naiwne, uproszczone i na skutek tego fałszywe pojęcie »nadprzyrodzoności«; aby być »nadprzyrodzonym« wystarczało sprzeciwiać się po prostu temu, co naturalne...

Wcale nie jest całkiem pewne, czy jesteśmy dzisiaj dużo mądrzejsi od naszych przodków. Ale zaczęliśmy przynajmniej zdawać sobie sprawę, że być może granice natury i łaski bywały nieraz żałośnie zniekształcane przez przesądy i nieprzemyślane generalizacje."

Lucien Jerphagnon, *Le Caractére de Pascal* (Charakter Pascala), Paris 1962, P. U. F.

Wśród licznych książek o Pascalu, które ukazały się na Zachodzie w trzechsetletnią rocznicę jego śmierci (1662), znajduje się też analiza eseisty-psychologa. Lucien Jerphagnon nazywa swą pracę „charakterologią literacką". Nie jest to całkiem nowy typ krytyki: psychologia zadomowiła się na Zachodzie już dawno w historii literatury, a ostatnio zaczyna wkraczać nawet do hagiografii.

Recenzjonując w „Le Monde" książkę L. Jerphagnon, Jean Lacroix podkreśla, że „trudno się oprzeć pewnej nieufności do charakterologii jako narzędzia krytyki literackiej". Przyznaje jednak, że choć w najlepszym razie potwierdza ona tylko to, co było już powiedziane przez historyków literatury, potwierdzenie takie nie jest bez wartości. Psychologia nie może dawać pełnych ocen dzieła ani człowieka i gdy to czynić próbuje, zawsze pomniejsza. Ale może — właśnie dzięki swym standardowym kategoriom — rzucić dodatkowe światło na obiektywne, ogólno-ludzkie elementy i napięcia, z których człowiek budował siebie i dzieło. „Każdy z nas, pisze św. Augustyn, jest zrobiony z jakiejś określonej materii. Od nas zależy tylko to, co z niej skroimy."

Z jakiej „materii" był Pascal? Jerphagnon wykazuje przede wszystkim jej konfliktowość. W oparciu o typologię Heymansa i Wiersmera przyjmuje on za podstawowe czynniki struktury charakterologicznej emotywność, aktywność i reaktywność. Pascal był niewątpliwie nadwrażliwcem i typem *par excellence* aktywnym. Reakcje jego jednak nie były „pierwotne", to jest szybkie, sprawnie przystosowane do sytuacji, i powierzchowne, tylko były „wtórne", to znaczy następujące z opóźnieniem, po długim i głęboko angażującym przetrawianiu treści afektywnych. Cytowany przez Jerphagnona psycholog francuski Le Senne określa *Prowincjałki* jako klasyczny przykład gwałtownego wybuchu takiej właśnie wtórnej emotywności.

Typ wrażliwy i aktywny, czyli „namiętny", jak go nazywa Jerphagnon, ciąży stale ku skrajnościom, i Pascal walczył ze skrajnościami przez całe życie. Zagrożeniem emotywności wtórnej jest paranoia i choć niespożyta aktywność Pascala pozwoliła mu jej uniknąć, „kanalizując" nadwyżki wrażliwości, to w jego życiu i dziełach trwa zawsze napięcie konfliktu, którego nigdy nie przezwyciężył zupełnie: „jego pycha, pisze Jerphagnon, przetrwała wszystkie kolejne nawrócenia." Wiedział, dotkliwą wiedzą bezpośredniego doświadczenia, że jego ja, jak pisał, „jest godne tylko nienawiści". Ale cała jego „namiętność" parła stale do gwałtownej. skrajnej obrony honoru owego ja. Nie wierzył, by człowiek, zdany na własne siły, był zdolny do czegokolwiek dobrego; był pod tym względem nieubłaganym anty-humanistą. A nie potrafił nie pogardzać ludźmi słabymi, nieodpowiedzialnymi, marnymi...

Umysłowość Pascala cechowała tendencja do globalnych ujęć, do syntezy, musiał widzieć całość, by rozumieć części. Jednocześnie jednak był typem, jak pisze Jerphagnon, „zachłannym", o ogromnej pobudliwości zainteresowań. Skutki tych dwu cech są widoczne nawet w samej metodzie pisania. Obok toku argumentacji na jakiś temat szczegółowy, pojawiają się stale dygresje, które są wyrazem potrzeby natychmiastowego, doraźnego wiązania każdego szczegółu z wizją ostateczną, całościową.

Zachłanność umysłu szła w parze z zachłannością serca. Było to jednak „serce czułe", w sensie jaki nadawał tym słowom sam Pascal, to jest „takie, do którego łatwo wchodzą potrzeby bliźnich". I tu więc nieunikniony był ciągły stan konfliktu. Najwyraźniej występował on w zawsze „czułych" i zawsze zbyt „zachłannych", pełnych napięcia i nawet burz w stosunkach Pascala z jego ukochaną siostrą, Jacqueline, która miała bardzo podobny charakter.

Nienasycona uczuciowość i nadmiar przeżyć wewnętrznych powodują zazwyczaj dwa rodzaje reakcji: bądź hamowanie, które wyrażać się może w dążeniach do skrajnej ascezy, życiowej i emocjonalnej, bądź z kolei silny pociąg do życia zewnętrznego, przy czym życie to daje nadpobudliwość afektywną, szybko nuży i zniechęca. Nie jest trudno odnaleźć u Pascala obie te tendencje. Jerphagnon uważa nawet, że obie istniały zawsze jednocześnie, wynurzając się tylko na przemian w sferę świadomości. Stałym choć utajonym konfliktem życia religijnego Pascala, który rzuca zresztą światło na wizję Boga z Port Royal, było, zdaniem Jerphagnona, to, że „świat" wywierał na autora *Prowincjałek* wpływ ambiwalentny: odpychał go i zarazem pociągał. Dlatego Pascal przez całe właściwie życie zajmował się swoim „nawróceniem".

„Nie wybieramy sposobu, w który jesteśmy wybrani", pisze w swej recenzji Jean Lacroix. O Pascalu powiedziano już, że był „zawsze skrajny, nigdy niedokończony i mimo to wielki". I charakterologia potwierdza chyba wszystkie te określenia. Analizując bogatą, eksplozywną, niesforną „materię", która była tu dana, podkreśla tym wyraźniej wielkość i wolność człowieka, „krojącego" ją niezmordowanie aż do śmierci.

Maisie W a r d, *Caryll Houselander*, London—New York 1962, Sheed & Ward.

Maisie Ward była bliską przyjaciółką, a także wydawcą Caryll Houselander. Książka jej ma też wszystkie zalety i wszystkie wady biografii, pisanej przez bardzo bliskiego człowieka i pisanej „na gorąco" (Caryll Houselander zmarła w roku 1954). Jest to z pewnością biografia nierówna, pozbawiona chłodnego dystansu, bardzo osobista, bez obsłonek jednostronna. Dzięki temu jednak właśnie stanowi swoisty „dokument

ludzki tego, czym była i czym pozostała w pamięci swego otoczenia niepoczytalna" i heroiczna „patronka neurasteników".

Istotnie, jak pisał Lacroix „nie wybieramy sposobu, w który jesteśmy wybrani". Życie Caryll Houselander jest obrazem żarliwej, twórczej akceptacji powołania całkiem szalonego. Nieprzeciętne zdolności literackie i artystyczne, trwająca całe życie i przez całe życie opanowywana choroba psychiczna, niespożyta aktywność, wątłe zdrowie, żarliwa miłość ludzi, nieznośny charakter, niepokojące, łamiące nieraz właściwości telepatyczne, finezyjne poczucie humoru i własne, uświadomione, lecz „niemożliwe do wykarczowania" dziwactwo... Jak to określił jeden z recenzentów, Caryll Houselander była z powołania „outsiderem" i „niewypałem życiowym". Jej heroizm, jej niezwykłość polegały na tym, że wszystkie swoje „niemożliwe" cechy i właściwości i wszystkie, tragiczne nieraz lub upokarzające sytuacje swego „niemożliwego" życia potrafiła przyjmować i odczytywać jako zadania dane jej przez Boga do jak najlepszego rozwiązania. W ten sposób stawały się one twórcze i inspirujące. Jako urodzony, nieuleczalny „outsider" i pechowiec, Caryll czuła się na przykład „bardziej siostrą" ludzi wyobcowanych, „innych", nieszczęśliwych. Miała najbliższych przyjaciół wśród najuboższych, wśród bankrutów życiowych, wśród psychotyków, którymi nie chcieli już zajmować się lekarze. Poświęcała im bez zastrzeżeń swój czas i zdrowie, pisała dla nich książki, rozbudzała zamiłowania, a czasem też talenty artystyczne. Była — nie wiedząc jeszcze o tym — pionierką ruchu, jaki reprezentują dziś w tak szerokiej skali instytuty świeckie i liczne grupy apostolatu środowiskowego. „Outsider" bywa zresztą często „poza" współczesnym mu środowiskiem dlatego, między innymi, że je wyprzedza. I już dziś widać bardzo wyraźnie, że nie tylko sam typ działalności Caryll Houselander, ale jej najgłębsza postawa, sekret jej bohaterstwa i optymizmu, to nie co innego jak bardzo już dla nas dzisiejsze pojmowanie chrześcijaństwa jako miłości świata i głębokiej solidarności z jego losem. „Jestem zafascynowana duchem naszej epoki, pisała Caryll. Kocham ją ze wszystkimi jej wadami, wierzę jej i w nią. Wierzę, że pierwszym i największym z moich obowiązków jest dostrzec w niej i rozpoznać Chrystusa i iść naprzód tą drogą, nigdy, przed niczym się nie cofnąć".

am

WIERNOŚĆ SKOMPLIKOWANEJ RZECZYWISTOŚCI

Współczesny człowiek ma wzmożoną świadomość zła, cierpienia, uwrażliwiony jest na zło krzywdy, niesprawiedliwości, nienawiści, odczuwa tragizm losu ludzkiego — te twierdzenia nabrały już charakteru truizmów. Nie wymagają więc ani wyjaśnień ani uzasadnień. Jest faktem niezaprzeczalnym, że biegunowe przejawy dobra i zła — konkretnie: miłości i nienawiści, postępu i zagłady, sprawiedliwości i krzywdy — ze szczególną siłą przykuwają uwagę współczesnego świata i z niespotykaną dotychczas brutalnością wtargnęły w życie człowieka dwudziestego wieku. Problem z natury najbardziej osobisty — staje się dziś problemem społecznym. Toteż choć walka o dobro, rozgrywka ze złem pozostanie zawsze tajemnicą jednostki, charakter i wynik tej walki decydują o rozwiązaniach na miarę epoki.

Problem stary, a jednak wciąż zaskakujący nowością zmieniających się proporcji, sytuacji, warunków, a może przede wszystkim nowością spojrzenia człowieka na rzeczywistość dobra i zła. Charakter tego spojrzenia ma kolosalne skutki praktyczne.

Jeśli obecnie tak wiele się mówi o „zagubieniu" człowieka we współczesności, o wyjaskrawieniu tragizmu życia w wyniku bezskutecznych poszukiwań sensu istnienia ludzkiego i jeśli tego rodzaju poglądy urastają do rangi popularnego systemu filozoficznego (egzystencjalizm) — to wydaje się, że wina nie zawsze leży po stronie stanu obiektywnego. W dużej mierze jest po prostu konsekwencją sposobu odczytania rzeczywistości, metody rozwiązywania problemów.

Umysłowość współczesnego człowieka łączy cechy biegunowo różne. Doskonały specjalista w różnych dziedzinach nauk tzw. szczegółowych, posługujący się precyzyjnymi narzędziami i ścisłymi metodami, realista doprowadzający — właśnie dzięki wielkiej czystości metodologicznej i ścisłości swego postępowania naukowego — konkrety techniczne do genialnej doskonałości, w sprawach tzw. światopoglądowych potrafi być beztrosko nieścisły, skłonny rozwiązywać te problemy w kategoriach: poezja, sztuka, religia, odczucie i przeżycie. Subiektywizm i relatywizm są tylko prostymi konsekwencjami takiej postawy, skłonnej raczej do wyrażania niż poznawania rzeczywistości.

Zagadnienie zła jest szczególnie podatne na takie subiektywistyczne traktowanie. Konkretne zaangażowanie, własne, niepowtarzalne doświadczenie i związane z nim postawy i kompleksy „uodparniają" człowieka na wszelkie racjonalne argumenty. Nic dziwnego, że trudno wtedy o obiektywizm. Klasycznym przykładem takiego właśnie podejścia do problemu zła, cierpienia jest u nas niedawno wydana książka K. L. Konińskiego, *Nox atra;* podobny charakter mają pojawiające się

od czasu do czasu artykuły publicystyczne (zob. np. „Znak" Nr 94); nawet pozycje o charakterze naukowym nie są całkowicie wolne od tych akcentów „przeżycia" i „doznania".

Pozycje tego rodzaju niewątpliwie posiadają wielką wartość. Spełniają bowiem ważną rolę dokumentacyjną. Są autentycznym świadectwem wskazującym miejsce pojęć zła i grzechu w odczuciu współczesnego człowieka.

A jednak subiektywizm nie zadowala.

Potrzebna jest dziś bardziej niż kiedykolwiek spokojna, obiektywna filozofia realnej rzeczywistości, dająca racjonalne podstawy przekonywającego tłumaczenia nie tylko tzw. życiowych problemów, ale określająca rolę człowieka w świecie, jako cel, a tym samym i ogólne zasady jego postępowania.

Niejednokrotnie mówiono i pisano o potrzebie takiej filozofii.

Skąd jednak wciąż tyle uprzedzeń i niezadowolenia z niej?

Nie jest to chyba tylko konsekwencja typu umysłowości współczesnego człowieka, który nie lubi ostatecznych rozwiązań, boi się wielkich systemów i tradycyjnej filozofii przeciwstawia „metafizykę rzeczy żywych". Może jest to psychologiczna reakcja przeciw klasycznej, podręcznikowej filozofii, pozbawionej często żywego związku z istniejącą rzeczywistością.

Niestety i filozofia tomistyczna nie jest wolna od takich zniekształceń. Bardzo często niechęć do tomizmu jest niechęcią właśnie do jego nieszczęśliwych interpretacji. Niewiele bowiem osób miało możność zetknąć się z autentycznym tomizmem.

Doskonałą okazję „zobaczenia" tomizmu „żywego" stanowi wydana ostatnio w Bibliotece „Więzi" książka znanego polskiego tomisty M. A. Krąpca *Dlaczego zło?*.

Książka od pierwszego momentu ukazania się wzbudza ogromne zainteresowanie. Jest ono zupełnie zrozumiałe, skoro Autor podejmuje problem niezwykle ważny „życiowo", stawia pytanie w sposób szczególny, fascynujący człowieka dwudziestego wieku. Wartość i znaczenie tej książki polega jednak nie tylko na podjęciu niezmiernie pasjonującego tematu, lecz przede wszystkim na ogromnie interesującym, odkrywczym i „rehabilitującym" filozofię — potraktowaniu zagadnienia. Książka bowiem stanowi na terenie piśmiennictwa polskiego (a w pewnej mierze i zagranicznego) pierwszą, bardzo konsekwentnie przeprowadzoną próbę „usytuowania" zła na tle filozoficznej wizji świata. Autor doszukuje się w samej rzeczywistości, a nie w wypowiedziach czy odczuciach innych ludzi, racjonalnych podstaw tłumaczenia i wyjaśniania tego niezwykle trudnego problemu. Studium jest przykładem filozofii żywej, obiektywnej, realnej.

Metodologiczna czystość i konsekwencja stanowią wyróżniające

cechy omawianej książki. Są to rzeczywiście rozważania filozoficzne. Ta metodologiczna zwartość, wyłączająca momenty odczucia, przeżycia, wyrażania czy pocieszania — zwykłe przy opracowywaniu tego rodzaju problemów — nie przyczynia się jednak do tego, by lektura książki była rzeczą bardzo łatwą.

Rozważania mają charakter ściśle metafizyczny, bo odwołują się do samej ontycznej struktury bytu i transcendentalnych relacji między jego „elementami". Przeprowadzane są więc przy pomocy metod i „narzędzi" właściwych dla metafizyki. Suponują w jakiejś mierze jej znajomość. Nie znaczy to jednak, by książka była traktatem ściśle naukowym, przeznaczonym wyłącznie dla filozofów-fachowców. Przeczy temu sam charakter Wydawnictwa, w którym się ukazała. Bez obawy mogą sięgnąć po nią czytelnicy nie posiadający fachowego przygotowania filozoficznego, byle mieli trochę cierpliwości i wiele zainteresowania tymi sprawami. Dobrze jednak byłoby mieć choć trochę „amatorskiego" przygotowania.

A z przygotowaniem filozoficznym — przynajmniej teoretycznie — nie powinno być najgorzej. Od lat bowiem prowadzi się na łamach naszych czasopism: „Znaku", „Tygodnika", „Więzi" popularyzację tomizmu w jego współczesnym tzw. egzystencjalnym ujęciu. Z szeregu tego typu publikacji znany jest Autor książki, który przez swoje publikacje ściśle naukowe, publicystyczne, a także przez swoją pracę dydaktyczną przyczynił się w wybitnym stopniu do rozszerzenia twórczej myśli tomistycznej.

Wprawdzie Autor *Dlaczego zło?* nie licząc na wiedzę uprzednią usiłuje jakby od podstaw „nauczyć" czytelnika uprawiania filozofii, jednak wiadomo, że zrozumienie odrębności filozoficznego spojrzenia na świat nie przychodzi po jednorazowym przeczytaniu kilku czy kilkunastu zdań na ten temat.

*

Omawiając tę książkę nie mam zamiaru dostarczać czytelnikowi surogatu dzieła w postaci adekwatnego streszczenia. Na to, aby było adekwatne — trzeba by obszernej rozprawy, a zestawienie tylko podstawowych twierdzeń zbanalizowałoby obraz dzieła. Wartość tego studium nie polega bowiem na dojściu do nowych, oryginalnych tez. Główne tezy Autora, dotyczące zła, są na ogół znane w tomizmie (zło nie jest pozytywną naturą; zło jest brakiem formy; nie istnieje zło metafizyczne; zło nie posiada ostatecznych przyczyn; problem — Bóg i zło — stanowi tajemnicę). Najważniejszą zdobyczą Autora, która czyni z książki pozycję niezmiernie wartościową, jest doszukanie się w samej żywej, realnej rzeczywistości podstaw powszechnie znanych

twierdzeń. Urzekający wprost jest trud Autora dotarcia do „sedna" rzeczywistości, wysiłek „rozgryzienia" tajemnicy świata tworów natury i świata tworów człowieka, w którym jest miejsce na zło. Właśnie wierność skomplikowanej rzeczywistości, pasja możliwie najpełniejszego, najgłębszego jej poznania i zrozumienia czyni z omawianej książki studium nie tylko bardzo interesujące, bogate w treść, lecz przede wszystkim przyczyniające się do zrozumienia realnej rzeczywistości.

Uwagi poniższe będą dotyczyć raczej sposobu dojścia i konsekwencji takiej właśnie podstawy filozoficznej, niż samej treści książki. Ograniczone zostaną zresztą do wskazania tylko kilku — wydaje się — charakterystycznych punktów, których uwypuklenie może przyczynić się do lepszego zrozumienia, czy słuszniejszej oceny omawianej pozycji.

*

Książka o. Krąpca nie jest zbiorem luźnych rozważań na tematy związane z zagadnieniem zła. Stanowi całość, w której każdy rozdział pełni funkcje konstrukcyjne. Podstawę tego organicznego niemal związku stanowi oparcie się w rozważaniach na metafizycznym pojęciu bytu, jego ontycznej strukturze. Cechę wyróżniającą filozofii bytu stanowi wierność obiektywnej rzeczywistości wynikającej i podtrzymywanej przez doświadczenie egzystencjalne.

Autor nie szczędzi wyjaśnień, o jakiego rodzaju kontakt z rzeczywistością chodzi w tej książce, a właściwie w całej metafizyce tomistycznej. Chce jakby „wbić do głowy" (wbrew błędnym poglądom na te sprawy), że metafizyk bada świat, byt, realną, aktualną rzeczywistość, bliską mu i w niej szuka przyczyn takiego a nie innego układu rzeczy, ich stanu i struktury. Analizuje rzeczywistość. Specyficzna to analiza, której „narzędziami" jest odpowiednio usprawniony, wyćwiczony rozum „zaopatrzony" w uściślone, „wyostrzone" (też na terenie filozofii) „przyrządy" — tzw. pierwsze zasady — konieczne prawa bytu i myślenia: zasadę tożsamości, niesprzeczności, racji dostatecznej. Przy ich pomocy metafizyk „bada" zastane sytuacje egzystencjalne i w wyniku tego badania poznaje strukturę wewnętrzną bytu, dociera do „wnętrza" konkretu, poznaje przyczyny zewnętrzne bytu i różnych stanów bytowych, racje różnorodnych stanów tej rzeczywistości. Taka analiza rzeczywistości wymaga wielkiej ascezy intelektualnej i wielkiego wysiłku. Dlatego myślenie metafizyczne nie należy do łatwych dziedzin ludzkiego poznania.

Trud rozważań filozoficznych wzrasta w momencie poznawania i tłumaczenia zła. Jak bowiem wykazują prowadzone przez o. Krąpca rozważania — zło nie jest samodzielnym stanem bytowym, nie jest

bytem i dlatego poznanie go i filozoficzne wytłumaczenie stwarza specjalne trudności, gdyż nasz aparat poznawczy jest nastawiony na poznanie stanów pozytywnych, na ujęcie bytu. Żeby można było poznać zło — trzeba najpierw poznać byt. Zwiększa się wówczas liczba koniecznych „pięter" refleksji.

Punktem wyjścia analizy filozoficznej (filozofii realistycznej, filozofii bytu) jest zawsze realnie istniejący, stwierdzany empirycznie stan realny. Podobnie jest w badaniach dotyczących zła. Punktem wyjścia jest stwierdzenie faktu egzystencjalnego — istnienia bytów „zdeformowanych" — bytów z brakami — a więc fakt zła w świecie.

Rozważania Autora dotyczące przednaukowego (np. literackiego) przeżywania i tłumaczenia zła mają charakter przykładowych wskazań i dość pobieżnych analiz. Autorowi chodziło nie tyle o wyczerpujące potraktowanie tych spraw, ile o wskazanie do jakiego stopnia, fakt zła jest zakorzeniony w świadomości człowieka i jakie były próby tłumaczenia tego faktu.

Charakter wstępny (choć już nie tylko ilustracyjny) ma także rozdział drugi, przedstawiający poglądy filozofów greckich bądź głoszących dualizm dobra i zła (pitagorejczycy, Platon, Filon z Aleksandrii, Plotyn, neoplatończycy Orygenes), bądź zaprzeczających realności samego zła (Heraklit, Parmenides, Pirron). Najbardziej interesująca jest tu krytyka tych teorii, przypisujących złu pozytywny charakter lub sprowadzających je do iluzorycznego problemu. Zdaniem Autora u podstaw takiego rozwiązania problemu zła leży błędna koncepcja poznania (intuicjonizm) oraz wadliwa koncepcja bytu (byt pojęty jako coś prostego, dającego się sprowadzić do jednego elementu).

O ile dwa pierwsze rozdziały: „Świadomość obecności zła" i „Zło jako pozytywna natura" mają charakter wstępny i ilustracyjny — o tyle najbardziej interesujące, najbardziej oryginalne (ale i trudniejsze!) rozważania rozpoczynają się wraz z rozdziałem trzecim.

I tu napotykamy od razu na pierwszą trudność. Okazuje się bowiem, że nie jest wcale rzeczą łatwą odpowiedzieć (zadowalająco filozoficznie), czym jest b r a k w ogóle i co jest brakiem w konkrecie. Wytłumaczenie samego pojęcia braku i ustalenie, w jakich „składnikach" bytu mogą braki zaistnieć — wymaga znajomości metafizycznej struktury bytu. Jeśli zło określa się jako brak, a więc jako *nieobecność jakiejś formy w podmiocie zdolnym ją posiadać,* to znaczy jest to nieobecność-nieistnienie — w bycie takiego elementu składowego, który przysługuje z natury danemu bytowi. Trzeba więc znać „naturę" każdego bytu, aby można było zawyrokować, że jest w danym konkretnym wypadku „zdeformowana". Trzeba mieć pojęcie jakiegoś „idealnego stanu" każdej rzeczy (ale to nie ma nic wspólnego z idealizmem). Szczegółowe analizy tego problemu doprowadzają do

bytem i dlatego poznanie go i filozoficzne wytłumaczenie stwarza specjalne trudności, gdyż nasz aparat poznawczy jest nastawiony na poznanie stanów pozytywnych, na ujęcie bytu. Żeby można było poznać zło — trzeba najpierw poznać byt. Zwiększa się wówczas liczba koniecznych „pięter" refleksji.

Punktem wyjścia analizy filozoficznej (filozofii realistycznej, filozofii bytu) jest zawsze realnie istniejący, stwierdzany empirycznie stan realny. Podobnie jest w badaniach dotyczących zła. Punktem wyjścia jest stwierdzenie faktu egzystencjalnego — istnienia bytów „zdeformowanych" — bytów z brakami — a więc fakt zła w świecie.

Rozważania Autora dotyczące przednaukowego (np. literackiego) przeżywania i tłumaczenia zła mają charakter przykładowych wskazań i dość pobieżnych analiz. Autorowi chodziło nie tyle o wyczerpujące potraktowanie tych spraw, ile o wskazanie do jakiego stopnia, fakt zła jest zakorzeniony w świadomości człowieka i jakie były próby tłumaczenia tego faktu.

Charakter wstępny (choć już nie tylko ilustracyjny) ma także rozdział drugi, przedstawiający poglądy filozofów greckich bądź głoszących dualizm dobra i zła (pitagorejczycy, Platon, Filon z Aleksandrii, Plotyn, neoplatończycy Orygenes), bądź zaprzeczających realności samego zła (Heraklit, Parmenides, Pirron). Najbardziej interesująca jest tu krytyka tych teorii, przypisujących złu pozytywny charakter lub sprowadzających je do iluzorycznego problemu. Zdaniem Autora u podstaw takiego rozwiązania problemu zła leży błędna koncepcja poznania (intuicjonizm) oraz wadliwa koncepcja bytu (byt pojęty jako coś prostego, dającego się sprowadzić do jednego elementu).

O ile dwa pierwsze rozdziały: „Świadomość obecności zła" i „Zło jako pozytywna natura" mają charakter wstępny i ilustracyjny — o tyle najbardziej interesujące, najbardziej oryginalne (ale i trudniejsze!) rozważania rozpoczynają się wraz z rozdziałem trzecim.

I tu napotykamy od razu na pierwszą trudność. Okazuje się bowiem, że nie jest wcale rzeczą łatwą odpowiedzieć (zadowalająco filozoficznie), czym jest b r a k w ogóle i co jest brakiem w konkrecie. Wytłumaczenie samego pojęcia braku i ustalenie, w jakich „składnikach" bytu mogą braki zaistnieć — wymaga znajomości metafizycznej struktury bytu. Jeśli zło określa się jako brak, a więc jako *nieobecność jakiejś formy w podmiocie zdolnym ją posiadać,* to znaczy jest to nieobecność-nieistnienie — w bycie takiego elementu składowego, który przysługuje z natury danemu bytowi. Trzeba więc znać „naturę" każdego bytu, aby można było zawyrokować, że jest w danym konkretnym wypadku „zdeformowana". Trzeba mieć pojęcie jakiegoś „idealnego stanu" każdej rzeczy (ale to nie ma nic wspólnego z idealizmem). Szczegółowe analizy tego problemu doprowadzają do

stwierdzenia, że filozoficzne poznanie konkretnego zła mającego miejsce w jakimś realnym podmiocie jest ostatecznie uwarunkowane poznaniem idei, będących wzorem rzeczy istniejących w jakiś sposób w umyśle porządkującym świat — w umyśle Boga. Taka jest ostateczna racja poznawalności, że coś jest brakiem tej właśnie natury, w której brak występuje.

To jest punkt dojścia. Nie założenie. Bowiem rozważania przeprowadzane w omawianej książce cechuje świadoma, programowa bezzałożeniowość. Poznanie konkretu, zrozumienie jego egzystencjalnej niekonieczności (byt zależny w istnieniu), domaga się — jako ostatecznej racji jego poznawalności — zaplanowania przez Nieskończony Rozum. Stąd teoria idei Bożych, w których konkrety jakoś partycypują (dla zrozumienia tego niewątpliwie najtrudniejszego w całej książce wywodu konieczna jest znajomość tomistycznej teorii partycypacji i ograniczenia).

Wróćmy jednak do przeprowadzonej przez Autora w sposób ogromnie interesujący analizy konkretu, doszukującej się „metafizycznego miejsca" na zło. Świat jest pełen konkretów. Konkrety te są niepowtarzalne w swojej odrębności bytowej, nie są jednak całkowicie różne. Istnieje coś, co pozwala nazwać je wszystkie wspólnym mianem b y t ó w. W filozofii mówi się, że są a n a l o g i c z n e — pod pewnymi względami różne, a pod pewnymi takie same. Metafizyka zajmuje się przede wszystkim tym, co mają wspólnego — nieustannie jednak trzeba pamiętać, że w rzeczywistości nie ma schematów, i że jest ona o wiele bogatsza niż wszelkie jej poznawcze ujęcia.

Autor w toku rozważań dokonuje „rozbioru" konkretu na możliwie najprostsze „elementy". Jako przedmiot analizy bierze „człowieka". Konkret — zdaniem Autora — stanowi wielką ilość różnorodnych „elementów", „składników", koniecznie (w różnym stopniu koniecznie) powiązanych ze sobą). Obraz konkretu przedstawia się jako jakaś „sieć" tych różnych „elementów" — mówiąc językiem filozoficznym stanowi sieć relacji transcendentalnych.

Elementy te mają różny charakter bytowy. Jedne są konieczne w tym stopniu, że ich brak byłby równoznaczny z nieistnieniem danego bytu. Takimi „elementami" w człowieku są: rozumność i zwierzęcość. Są to tzw. elementy istotne bytu. Oprócz nich w bytach materialnych wyróżnia Autor tzw. części integralne — w przypadku człowieka są to np. różne części ciała oraz — najtrudniejsze do uchwycenia — tzw. części doskonałościowe, wykańczające byt (rozwój człowieka w wyniku działania władz w dziedzinie czysto biologicznej i intelektualnej). Różnorodność i wielość tego typu części jest olbrzymia. Człowiek jest bowiem bytem ogromnie potencjonalnym i realizowanie jego możliwości, dyspozycji może odbywać się prawie bez końca. Między „elementami" istnieje powiązanie. Istnieje związek między

rozumnością a zwierzęcością, między nogą, ręką itp. między wrodzoną władzą poznania a zrealizowanymi aktami rozumu. Nie trudno spostrzec, że „moc" tego związku w każdym z wymienionych przypadków jest różna.

Podstawową tezą wynikającą z analizy konkretu, ujętego właśnie jako sieć wzajemnie powiązanych elementów, jest twierdzenie, że występujące w świecie zło jest brakiem bądź elementów integralnych rzeczy, bądź brakiem części doskonałościowych. Nie ma natomiast i nie może być braku w częściach istotnych bytu. Dalsze konsekwencje: zło nie jest bytem, nie jest elementem równorzędnym bytu, nie posiada istoty, natury. Nie ma absolutnego zła tak jak jest absolutne dobro. Nie istnieje zło substancjalne. Substancjalnie istnieć może tylko dobro, które jednak może ulegać pewnej deformacji. I ta deformacja dobra jest właśnie złem.

Skoro zło nie istnieje samoistnie, nie ma natury — nie może więc być samo przez się poznawalne. Poznajemy tylko byt, dobro, w którym zauważamy braki. Dlatego też wyróżnienie postaci zła dokonuje się także w oparciu o byt — dobro. Opierając się na ciekawym ujęciu bytu w aspekcie statycznym i dynamicznym Autor wyróżnia: zło kosmiczne (sam fakt zmiany bytów, możliwości przechodzenia jednych bytów w drugie — najsłabsza postać zła, śmierć (chodzi o byty zdolne do uświadomienia sobie swego końca), ból, deformacje dzieł sztuki (brzydota), błąd intelektualny (fałsz) i zło moralne (grzech).

*

Partie rozważań, które mogą zainteresować najszerszy ogół czytelników, rozpoczynają się z chwilą podjęcia przez Autora analiz dotyczących ostatecznych podstaw zła moralnego jako najgorszej i najbardziej szkodliwej dla człowieka postaci zła. Bardzo interesujące jest ujęcie prawa naturalnego, zwrócenie uwagi na jego analogiczny charakter: *prawo naturalne w każdym bycie jest swoiste, odmienne, czyli analogiczne, jak swoisty i odmienny, a więc analogiczny, jest układ transcendentalnej sieci relacji konstytuujących bytowość każdej rzeczy* (s. 132). Takie ujęcie prawa naturalnego, nie mające jednak nic wspólnego z relatywizmem, zwraca uwagę na niepowtarzalność, swoistość, nieschematyczność konkretnych bytów i stawia w nowym świetle wiele zagadnień etycznych. Przedstawienie prawa bożego jako układu idei konkretnych rzeczy, będących racją bytową samej konstrukcji rzeczy, ich inklinacji, ich związania z właściwymi celami także rzuca nowe światło na ten niezmiernie ważny element wchodzący w skład czynu moralnego. Warto chyba podkreślić to szczęśliwe powiązanie prawa naturalnego z odwiecznym prawem Bożym i w konsekwencji powiązanie człowieka z rzeczy-

wistością — układem rzeczy zaplanowanych przez Boga. Objawia się tu jakaś ogromnie twórcza harmonia między człowiekiem i otaczającą go rzeczywistością. Normalny rozwój człowieka dokonywać się może tylko w prawidłowym związku z obiektywną rzeczywistością, z którą wchodzi w kontakt przez poznanie i miłość, przedłużając w ten sposób swoje własne istnienie. Człowiekowi nie może być nigdy obojętne to, czy będzie prawidłowo lub wadliwie znał strukturę otaczającego go świata. W całej pełni okazuje się tu ścisły związek metafizyki z etyką — filozofii bytu z filozofią czynu ludzkiego.

Tu także można znaleźć podstawy do rozwiązania konfliktu między paragrafem a autentyczną moralnością. Charakter analogiczny nie tylko bytu ale i prawa naturalnego (jako właśnie wynik analogiczności bytu) rozwiązuje wiele kwestii, które wypaczyła kazuistyka.

Ostateczne podstawy zła moralnego są jednak o wiele głębsze niż tylko nieprawidłowe poznanie, które też jest złem ale złem intelektualnym — błędem. Najważniejszym elementem czynu ludzkiego jest wola — prawe pożądanie. *Jeśli człowiek dojrzy i nabierze konkretnego przekonania, że w takich oto okolicznościach powinien wyłonić bądź nie wyłaniać takiego oto aktu, a postąpi z jakichś względów inaczej, wówczas dostrzega w sobie naruszenie porządku i sprzeniewierzenie się swej naturze rozumno-potencjalnej, która domaga się aktualizacji swej potencjalności w warunkach uznanych przez rozum za konieczne. Człowiek więc, nie wyłoniwszy nakazanego z natury aktu albo też wyłoniwszy akt w stosunku do niewłaściwego przedmiotu, albo w niewłaściwy sposób, pozbawia aktualizacji swą rozumno-potencjalną naturę. W wyniku tego powstało wewnątrz człowieka pewne skrzywienie, które jeszcze dalej przyrównuje się z heterogeniczną normą moralności, z prawem i ideą Bożą i tak okazuje się również brak zgodności (zło) bytu ludzkiego w aspekcie jego części doskonałościowych z prawem i ideą Boską. I ten właśnie brak stanowi ostateczną podstawę zła moralnego.* (s. 100).



Wśród zagadnień dotyczących przyczyn zła wybija się na czoło stary i zawsze fascynujący problem: Bóg i zło. Czy Bóg jest przyczyną zła? Skąd zło w świecie stworzonym przez Boga?

Jeśli poprzednio powiedzieliśmy, że cechą wyróżniającą omawiane studium wśród pozycji poruszających zagadnienie zła — jest pewna powściągliwość intelektualna, aż niekiedy surowa w swej czystości zwartość metodologiczna, to okazuje się to w całej pełni w tłumaczeniu problemu powiązań Boga ze złem. Autor uczciwie przyznaje, że filozoficznie jest to problem nierozwiązalny. Skoro Bóg stworzył świat nie z konieczności ale dobrowolnie, nie ma żadnych podstaw w naturze

rzeczy tłumaczących dlaczego Bóg stworzył świat, w którym jest miejsce na zło. Filozofia nie może rozwiązać tego problemu — może jednak wyjaśnić przyczyny tej niewiedzy. W filozofii tłumaczy się byt i wszystkie twierdzenia filozoficzne są właśnie interpretacjami bytu. Zło, nie będąc bytem, nie posiada żadnej natury, żadnej treści. Nie będąc bytem, nie posiada w ścisłym sensie ani sprawcy ani celu. Jest właśnie „uszczerbkiem" bytu — jak to wyraża Autor — „zgrzytem" i „bezsensem" bytu. Dlatego też nie można w oparciu o analizę zła i warunków jego występowania zadawać pytania pod adresem Boga, dlaczego zło istnieje. *Łącznikiem bowiem między nami a Bogiem jest byt, a nie niebyt. Zatem nie wiemy i nie możemy wiedzieć, dlaczego Bóg dopuścił i dopuszcza zło na świecie.* Wiemy, że istnieje Bóg (filozofia to wykazuje z absolutną koniecznością, jako ostateczną rację istnienia bytów przygodnych). I że istnieje zło. Natomiast ich koegzystencja jest i pozostanie tajemnicą dla rozumu. Wszystkie przeprowadzone w tej książce analizy doprowadziły do progu tej tajemnicy.

*

Jednym z zarzutów najczęściej kierowanych pod adresem filozofii jest jej rzekomy brak powiązania z życiem praktycznym. Zresztą już Arystoteles twierdził, że pierwszorzędnym celem dociekań filozoficznych jest *propter ipsum scire*. A jednak właśnie na przykładzie przeprowadzonych analiz dotyczących problemu zła okazuje się „praktyczność" filozoficznego poznania.

Autor sam stawia i rozwiązuje ten problem twierdząc, że myślenie realne nigdy nie jest bezużyteczne praktycznie, a tym bardziej myślenie dotyczące tak bardzo z życiem związanego zagadnienia, jakim jest problem zła. Poznanie „natury" powstawania, przyczynowania zła — pozwala należycie ustawić się w sytuacji praktycznej jednostkowej i społecznej wobec zagadnienia zła (por. s. 10—11). Praktyczną odpowiedź — właściwą — można znaleźć jedynie za cenę głębszego zrozumienia natury zła i charakteru jego przyczynowania.

Właśnie bardzo interesujące praktycznie są rozważania Autora dotyczące przyczynowania zła, jego oddziaływania. Zło nie będąc bytem nie może działać we właściwym tego słowa sensie. Może tylko działać przez byt-dobro, w którym jest zapodmiotowane. Charakterystyczne przy tym działaniu jest to, iż działa ono szkodliwie przede wszystkim w stosunku do tego swego podmiotu, osłabiając dyspozycje dobre. Zło powoduje więc przede wszystkim złe skutki w samym podmiocie, przez wkorzenianie się w podmiot, przez narastanie złych dyspozycji. Dotyczy to zwłaszcza zła moralnego, które szkodzi w pierwszym rzędzie temu, kto je popełnia, osłabiając w nim zdolność do działania dobrego. Nigdy

jednak zło nie obejmie całego bytu i jak długo podmiot istnieje, tak długo posiada zdolność do dobrego działania i dopóki trwa *in statu viae* to zawsze jest nadzieja na jego „uzdrowienie" (por. s. 179).

Charakter wybitnie praktyczny posiada także wysnuty z rozważań teoretycznych postulat pozytywnej walki o dobro w miejsce „zwalczania" zła. Skoro zło zawsze jest zapodmiotowane w jakimś dobru — nie można zwalczać zła nie zwalczając w jakimś stopniu samego podmiotu. Pozytywna walka ze złem byłaby w pewien sposób walką z już i tak poszkodowanym i osłabionym podmiotem. Walka wprost i bezpośrednia ze złem uderza więc w podmiot jako nosiciela zła. Z filozoficznego punktu widzenia nie tyle należy usuwać zło — ile raczej starać się o dobro, doskonałość rzeczy. Trzeba zło „zwalczać" przez leczenie podmiotu, przez dostarczanie podmiotowi obarczonemu złem tych dóbr, których on nie posiada, a które posiadać powinien. Najwłaściwszym więc sposobem zaradzania złu jest t w o r z e n i e d o b r a.

A skoro tworzenie dobra jest aktem woli przyporządkowanej dobru i owo przyporządkowanie dobru nosi nazwę miłości, to na zło jedynym lekarstwem jest miłość. Miłość, jako upodobanie w dobru i uzgodnienie woli i pożądania z dobrem, potrafi jedynie zmniejszyć te luki i ubytki, jakie w bycie podległym złu zauważamy. Miłość, pojęta jako uzgodnienie się i przyporządkowanie naszego pożądania do dobra, nawet gdy nie wypełnia luk spowodowanych złem, daje jednak w innym psychicznym i moralnym porządku taką obfitość dobra, że zło obecne mniej boli i łatwiej bywa znoszone (s. 183).

*

Jaką wizję świata dają rozważania — pesymistyczną czy optymistyczną?

Wierność analizowanej rzeczywistości nie pozwala Autorowi na „pocieszanie", które nie miałoby racji bytowych. Jego realizm poznawczy nie pozwala na tanią radość z zadowalającego wielu „usprawiedliwienia" zła poprzez odwoływanie się do harmonii i piękna kosmosu, do „dobroczynnej" działalności zła — nie neguje zupełnie ich wartości, ale nie stawia na równi z tłumaczeniem wynikającym z analizy bytu.

Jest jednak ontyczna podstawa optymizmu: w sensie właściwym istnieje tylko dobro, nie ma substancjalnego zła, zło nie jest bytem, nie jest elementem równorzędnym bytu. Autor nieustannie podkreśla negatywny, przypadłościowy charakter zła. Suma dobra w świecie tworów natury i w człowieku jest ogromna. Zło, grzech nigdy nie zdołają jej zniszczyć całkowicie.

Można więc tu mówić o optymizmie pojętym nie jako negowanie zła, ani godzenie się na zło, ale pojętym jako odważne „spojrzenie mu pro-

sto w twarz" i dojrzenie skutecznego sposobu „zwalczania" go przez mnożenie dobra, miłości. Optymizm tym trwalszy, że oparty na ontycznej strukturze rzeczywistości.

*

Czy filozoficzne rozwiązanie problemu zła jest tłumaczeniem rzeczywiście ostatecznym, czy jest tłumaczeniem zadowalającym dociekliwy umysł człowieka, czy wystarcza do budowy wykończonego poglądu na świat?

Niewystarczalność filozoficznego tłumaczenia problemu zła sygnalizuje sam Autor i wskazuje na potrzebę dalszego „usprawiedliwiania". Wprawdzie przeprowadzone przez Autora rozważania wniosły wiele światła w trudny problem zła, rozwiązały wiele zagadnień, wiele niejasności, ostatecznie jednak trzeba było zgodzić się na tajemnicę — i to w sprawie najbardziej niepokojącej rozum człowieka — trzeba było przyznać się, że rozum ludzki nie zdoła przekroczyć progu tej tajemnicy. W ostatecznych relacjach problem zła jest nierozwiązalny. Domagałby się jeszcze wyjaśnień. Są one możliwe ale już na zupełnie innej płaszczyźnie niż poznanie rozumowe. Dlatego Autor, który z ogromną skrupulatnością przestrzegał w trakcie rozważań czystości metodologicznej, celowo nie posługując się poznaniem teologicznym — kończy książkę cytatem z Objawienia. Konfrontacja „bezsensu" zła z Bogiem prowadzi do Tajemnicy Odkupienia. Tylko bowiem w powiązaniu z tajemnicą Wcielenia i Odkupienia zło przestaje być dla nas „skandalem" Boga sprawiedliwego i kochającego — nie przestając być tajemnicą. Ostatecznie więc „rozwiązanie" problemu: Bóg i zło — dokonuje się na płaszczyźnie wiary, która nam ukazuje Boga dzielącego rzeczywistość zła, cierpienia z nami.

*

Z jakiego typu twórczością mamy do czynienia? Czy książka stanowi pozycję publicystyczną, czy studium naukowe? Odpowiedź na to — wydawałoby się proste pytanie — nie jest łatwa. Rodzaj Wydawnictwa, charakter rozważań sugerowałyby, że jest to autentyczna publicystyka.

Na to, aby bez najmniejszych oporów zaliczyć książkę do publicystyki, nie pozwalają niektóre trudne partie zakładające znajomość całego systemu tomistycznego (choćby teorii ograniczenia i partycypacji), a poza tym Autor chwilami wydaje się zapominać, że mówi nie tylko do fachowców. Używa często dość trudnego języka filozoficznego, pewnych skrótów myślowych, które bez trudu uchwyci ktoś obeznany z problematyką filozoficzną, ale które dla laika mogą być okazją wielu kło-

potów, czy nieporozumień. Może przy usilnym staraniu można by podnieść przystępność niektórych partii wywodów (zwłaszcza trudny jest rozdział dotyczący poznania braku). Niewątpliwie jednak podjęcie przez Autora powszechnie interesującego problemu i rozwiązanie go w ramach systemu tomistycznego stanowi poważny krok naprzód w wyjściu z „krainy filozofów" w kierunku publicystyki filozoficznej, której dziś tak wiele osób oczekuje od filozofów-fachowców.

Szkoda tylko, że nakład jest niewielki i że postać graficzna — mimo udanej okładki — niezbyt zadowalająca. Zły, szybko niszczący się papier, wiele błędów nieuchwyconych w korekcie i to niestety błędów zniekształcających sens zdania (np. „wyrażenie" zamiast „wrażenie"; „reakcja" zamiast „relacja").

*

Książka niewątpliwie spotka się z wielkim zainteresowaniem i ze względu na to, że porusza zagadnienie kluczowe dla współczesnego człowieka i ze względu na odkrywczy sposób opisywania, rozumienia i osądzania bliskiej a jednak wciąż nieznanej rzeczywistości. Książka „zaraża" swoim realizmem i swoją pasją niesprzeniewierzania się rzeczywistości. Istnieje jednak pewien warunek, który trzeba spełnić, aby skorzystać z niej w całej pełni. Trzeba towarzyszyć Autorowi w jego mozole zrozumienia realnej, niejednokrotnie zawiłej rzeczywistości. Taka jest zresztą rola każdego dzieła filozoficznego — ma wskazywać kierunek drogi, ale jeśli chce się osiągnąć cel — trud drogi trzeba pokonać samemu. Rola filozofa — być doświadczonym towarzyszem drogi.

S. J. Zdybicka

ZAPISKI NA MARGINESACH

Pełzają nad globem chmury atomowe, sputniki mkną do dalekich planet, mózgi elektronowe podszeptują nam co robić, żeby stworzyć życie — a tu ludzie obrażają się na siebie, dąsają się, boczą i droczą, jak dzieci. Prasa z jednego dnia mówi o takich rzeczach:

1) De Gaulle — obrażony na Chruszczowa za to, że się premierowi radzieckiemu nie podoba Adenauer — nie pozwala puścić w telewizji francuskiej wywiadu z Chruszczowem o bitwie stalingradzkiej.

2) Anglicy, obrażeni na de Gaulle'a za to, że ich nie chce puścić do Wspólnego Rynku, który długo usiłowali zniszczyć, zabraniają jechać do Paryża Bogu ducha winnej księżniczce Małgorzacie.

3) Ambasador francuski w USA, obrażony na U Thanta za to, że de Gaulle nie lubi ONZu, daje do zrozumienia, że nie chce z U Thantem siedzieć przy jednym stole w czasie bankietu,

4) na co obrażony (trudno się dziwić) U Thant mówi, że na ten bankiet z okazji Mony Lizy w ogóle nie przyjdzie.

5) Ngo Dinh Diem, obrażony na swoich poddanych za to, że go nie kochają, skazuje na banicję walki kogutów, środki antykoncepcyjne i taniec, a ostatnio również piosenki sentymentalne i smutne, „które zachwiewają *morale* w walce z komunizmem".

6) Wyjątek (potwierdzający regułę!): lord Home, zapytany przez dziennikarzy, czy nie obraził się brakiem eskorty motocyklowej z paryskiego lotniska, odpowiedział, że „zanadto był zajęty, by to zauważyć". Brawo!

Myślicie, że to wszystko? Gdzie tam, cytuję tylko drobny wybór obrażeń, bardzo niewspółmiernych ze sobą, ale jeszcze bardziej niewspółmiernych z groźną rzeczywistością współczesnego świata.

W dzieciństwie, kiedyśmy się obrażali na siebie z moją siostrą, powtarzano nam brzydkie zdanie: „Tylko kucharki się obrażają". Zdanie to działało dosyć skutecznie, ale było paskudne, klasowe: co komu winne biedne kucharki? Czy nie powinny były obrazić się za takie powiedzenie, myślę sobie dziś, patrząc na trud mojej matki kucharki, żony kucharki, siostry kucharki? A może owa maksyma nie była taka znów zła — znaczyła wszak tylko tyle, że kucharki bardziej są doświadczone w sprawach gastronomii, niż *savoir-vivre*'u? Co na ogół nie mijało się z prawdą. Analogiczna maksyma spotykała nas w tamtych latach, kiedy niechętnie wykonywaliśmy jakieś usługi hańbiące, jak np. wyniesienie nocnika po młodszym rodzeństwie: „Korona ci z głowy nie spadnie". Korona! Fe!

A jednak, mimo niewątpliwego anachronizmu owych złotych myśli, jakżeby się dzisiaj przydały... Ileż kłopotów i niebezpieczeństw w skali krajowej i międzynarodowej by nam oszczędziły... Nieraz w ostatnich latach, widząc dorosłe i ważne osoby w trudnych sytuacjach, albo czytając o takich sytuacjach, chciałoby się zawołać do nich: „Tylko kucharki się obrażają! Korona (cylinder, képi, infuła, kapelusz) ci z głowy nie spadnie!” Ileżby się napięć udało rozładować, gdyby różnym wysokim układającym się stronom taka staroświecka złota myśl przychodziła do głowy, gdyby raczyły pamiętać, że uprzejmość nie uwłacza godności własnej, że ustępstwo nie równa się utracie twarzy, że kurczowe trzymanie oburącz nakrycia fryzury paraliżuje swobodę ruchów, że korona najsolidniej tkwi na głowie tych, którzy na nią nie zwracają uwagi.

Ostatnio w serca amatorów staroświeckiego *savoir-vivre*'u wstąpiła pewna otucha. Zarówno Chruszczow jak Kennedy muszą chyba znać maksymy o kucharkach i koronie. Gdyby ich nie znali, kto wie, czy istnielibyśmy po dziś dzień autor i czytelnicy niniejszych mądrych rozmyślań.

*

A propos kucharek: w Londynie zapytałem śliczną pannę z angielskiej arystokratycznej rodziny, czym zamierza zostać, kiedy się już skończy nużący sezon balów, *garden parties* itp. gdzie występowała jako *débutante*. Odpowiedziała z błyskiem egzaltacji w zimnych, anglosaskich oczach: *I want to be a cook!* Chcę być kucharką! I rzeczywiście: robi teraz jakieś studia gastronomiczne w Wiedniu. Powiedział mi ktoś, że to marzenie wielu panien z tzw. *high life*'u: wobec kolosalnego rozrostu usług i wymaganej coraz to wyższej fachowości, posada „szefesy”, kierowniczki kuchni czy jak się to nazywa w różnych hotelach, instytucjach z własnymi stołówkami (np. parlament, BBC itd.) i w środkach komunikacji (samoloty, wagony restauracyjne, statki) — posada taka godna jest zazdrości. A i męża łatwiej znaleźć, jak się gotować umie. W dodatku same studia bywają atrakcyjne — gotowanie odgrywa w nich niekiedy rolę uboczną, ważniejsza kwestia, to np. nauczenie się języka. Widziałem u kilku angielskich rodzin bardzo miłe — żeby użyć języka *fin de siècle*'u — fertyczne subretki, w czepeczkach i fartuszkach, które same spitrasiły doskonałą kolację a potem same ją podawały wedle wszelkich regul kunsztu: okazywało się, że to studentki francuskie (medycyny, ekonomii, literatury), które na „urlopie dziekańskim” dokształcają się w angielszczyźnie. „A na lato jedziemy do jej rodziców do Francji, bardzośmy się zaprzyjaźnili”, powiedziano mi w jednej z tych angielskich rodzin. Takie wymiany

studenckie są zjawiskiem całkiem nagminnym w Europie zachodniej. Śmieszy mnie i złości, kiedy czytam lamenty polskich publicystów nad jakimiś polskimi studentkami w Paryżu, że są służącymi! Gotują! Zgroza! A cóż to strasznego? Korona im z głowy nie spadnie, nauczą się języka, a potem przywiozą do Polski odblask francuskiej kuchni... Tam naprawdę można się nauczyć gotować...

*

Jak ci Francuzi znają się na jedzeniu, to aż obrzydliwość. Naród ten wytwarza słynne opony Michelin, a fabryka opon produkuje — bodajże co roku — niemniej słynne *Guides Michelin:* przewodniki dla łakomczuchów. Oczywiście i zabytki są w tych przewodnikach uwzględnione, i drogi, ale ich *clou* — to restauracje. Restauracje francuskie dzieli *Guide Michelin* na wiele różnych kategorii, a kategorię poznać można po orderach. Za jedzenie — gwiazdki, za obsługę i urządzenie — łyżka skrzyżowana z widelcem. Maximum, to trzy gwiazdki i pięć par sztućców. Na owe trzy gwiazdki zasłużyło tylko dziesięć restauracji w całej Francji: *tables mémorables, gloires de la cuisine française, grands vins, service impeccable, cadre élégant...* Tych dziesięć cudów świata szukać trzeba (jeśli kogoś stać na to) bynajmniej nie tylko w Paryżu: jeden z nich mieści się np. w Les Baux-de-Provence (koło Awinionu). Są we Francji 63 restauracje, które dostały po dwie gwiazdki („warte zboczenia z drogi..."), 586 restauracji jednogwiazdkowych („dobre w swoim rodzaju...") i 2313 restauracji, które *Guide Michelin* raczy w ogóle wymieniać. Reszta dla smakoszów się nie liczy.

Najdziwniejszy jest jednak sposób rekrutacji tych, którzy przyznają odznaczenia i od przeszło pół wieku — odkąd ukazuje się *Guide Michelin* — stanowią *jury* surowe, bezstronne, nieodwołalne: od ich werdyktu zależeć może wzrost lub upadek niejednego gastronomicznego potentata. Czy są to świetnie przygotowani fachowcy? Rzeczoznawcy po wyższych studiach obżarstwa? Raczej nie: firma Michelin wybiera spośród licznych swoich — czasem i nie swoich — pracowników (sprzedawców, buchalterów, techników itd.) kilku ludzi nieskazitelnie uczciwych, pedantycznie dokładnych — i oczywiście chętnych, nieznacznie podwyższa im pobory, przydziela służbowe samochody i puszcza na francuskie drogi. W czasie kilku pierwszych lat inspektor jest praktykantem — ćwiczy się przede wszystkim w zapamiętywaniu smaków, odnosząc swoje wrażenia do klasycznego wzorca danej potrawy, niby do owego metra z paryskiego Urzędu Miar (normalny Francuz wie, jak powinna wyglądać w postaci klasycznej dana po-

trawa i gdzie ją najlepiej robią). Ośmiu tak wyszkolonych inspektorów krąży po Francji przez dziewięć miesięcy w roku (czterech z nich nie ma jeszcze trzydziestu lat), resztę czasu spędzając na redagowaniu swych raportów. W pracy zachowują ścisłe incognito: restaurator nie może się domyślać, z kim ma do czynienia. Po odwiedzeniu restauracji, inspektor wypełnia bardzo szczegółowy formularz, który stanowi ścisłą tajemnicę służbową, strzeżoną co najmniej tak, jak formuły chemiczne Michelina. Wiadomo tyle, że jedna strona owego formularza zajmuje się „klasą" restauracji (skrzyżowane sztućce) i zawiera 32 rubryki, np. takie: rodzaj klienteli w danej restauracji, widok z okien, mundur portiera, oświetlenie, parking, WC i umywalnie, gatunek i kolor dywanów i zasłon, rodzaj i stan utrzymania zastawy, sposób witania i żegnania klienta itd. itp.

Druga strona formularza zajmuje się jedzeniem: czternaście rubryk wypełnia inspektor artystycznymi opisami menu, win, kawy, cen itd., itp. Ordery przydziela się restauracjom na podstawie decyzji zespołowych, porównując formularze kilku inspektorów i zwołując ich na wielokrotne konsylia.

Dowiedziałem się o tym wszystkim z londyńskiego „Observera", który zaprosił jednego z tych inspektorów, by na przykładzie angielskich restauracji dał próbkę swej roboty. Reporter gastronomiczny „Observera" nie mógł się nadziwić pamięci i spostrzegawczości Francuza: przytacza fragmenty jego opinii, ale nie potrafię ich przetłumaczyć, bo nazwy potraw brzmią zbyt egzotycznie a ich opisy mają nieprzekładalny urok poetyckich metafor. Są tam oceny potraw i (osobno) sosów, omawia się wielkość porcji, ich skład, sposób przyrządzenia, świeżość „surowców", wszelkie odcienie smaku, nawet nazwy (nie zawsze w Anglii prawidłowo stosowane), nie mówiąc o takich drobiazgach, jak np. że „Camembert był trzymany w lodówce" (skandal) albo, że istnieje dysonans w sposobie przyrządzania następujących po sobie potraw. Francuz jadł niektóre potrawy — angielskie — pierwszy raz w życiu, ale oceniał bezbłędnie ich skład, sposób wykonania, styl. Z tą samą precyzją oceniał „klasę" restauracji — np. „obsługa przyzwoita, tylko wino podają w sposób zbyt poufały". Oczywiście takie rzeczy, jak zbyt ciasne ustawienie stolików i niewystarczającą wentylację zauważyłby każdy ćmok. Ale większej spostrzegawczości wymagała z pewnością taka scena: obaj panowie jedli raz na wstępie *beignets de langoustines;* kiedy już pili kawę, przy niedalekim stoliku podano również *beignets*. „Spójrz, jakie są ciemne — szepnął Francuz do towarzysza — od pół godziny kucharz nie zmienił oliwy, smaży je wciąż w tej samej". Ów inspektor Michelina z zawodu jest bankowcem, z zamiłowania piłkarzem, a jeśli

chodzi o jedzenie... No oczywiście, ma praktykę i pracuje dobrych kilka lat w tym fachu. Ale nie święci garnki lepią. Na jedzeniu zna się właściwie tak — mówi sam o sobie — jak każdy przeciętny Francuz. Co za naród!

*

Teraz zapiszę uwagę o Angliku, którego uznać łatwo na pierwszy rzut oka za przeciętnego Anglika. Mój Anglik nazywa się David Pelham James, jest dyrektorem wydawnictwa Burns & Oates oraz posłem do parlamentu. Siedział w swoim gabinecie w przeciętnym, niedostrzegalnym ubraniu, w prążkowanej koszuli z białym kołnierzykiem, nad którym wznosiła się przeciętna angielska twarz. Kiedyśmy wychodzili na obiad, włożył melonik i w dłoń ujął parasol. Wszystko to jest w Londynie wzorem przeciętności. Kiedy go po drodze niedyskretnie zagabnąłem o melonik jako taki, powiedział, że nigdy nie pozwala córkom jeździć konno bez melonika, uważając go za taką samą ochronę, jak hełm motocyklowy. Przeciętna bzdura — pomyślałem; tylko przez krótki okres uprawiałem ekwitację w meloniku (żelaznym), w roku 1939, i wcale nie miałem wrażenia, że jeździ mi się lepiej, niż w czapce. Potem zjedliśmy przeciętny obiad, okraszony przeciętną rozmową o parlamencie brytyjskim i brytyjskim ruchu wydawniczym.

Niedawno znalazłem w pewnym amerykańskim czasopiśmie życiorys tego dosyć bezbarwnego pana. Uczył się — rzecz prosta — w Eton. W wieku lat szesnastu spędził wakacje na wojnie hiszpańskiej, gdzie został ciężko ranny. Po ukończeniu szkoły ruszył żaglówką w podróż naokoło świata; gdy okrążał przylądek Horn, towarzysz jego i przyjaciel wypadł za burtę i utonął. Studia wyższe oczywiście w Oxfordzie. W czasie wojny naturalnie marynarka. Jamesa najpierw zatopili, potem wzięli do niewoli, do Niemiec. Po roku uciekł, udając chłopa bułgarskiego, *of all things*, i przez Szwecję wrócił do Anglii. Wziął następnie udział w dwu wyprawach do bieguna południowego (za drugim razem jako doradca przy kręceniu filmu o ekspedycji Scotta). Po czym postanowił napisać biografię lorda Robertsa, lecz w tym celu trzeba było przejść po tropach tego zasłużonego męża. Toteż pan James przemierzył Indie, Pakistan i Afganistan. Na katolicyzm przeszedł w czasie wojny. Ożenił się po wojnie, mieszka na wsi (do Londynu dojeżdża), z żoną i sześciorgiem dzieci. Zapisuję to wszystko na wypadek, gdybym kiedy spotkał smacznie zajadającego Francuza albo Anglika z parasolem i pomyślał, że to taki przeciętny Francuz (Anglik). Przeciętny bo przeciętny, ale zawsze o czymś ciekawym porozmawiać można.

*

Było już o *savoir-vivrze,* o jedzeniu, o Eton i Oxfordzie, więc do koloru trzeba jeszcze dopisać coś o lordach. Izba Lordów, to instytucja moim zdaniem zachwycająca. Nie dlatego, żeby się przydawała w polityce czy administracji (może nawet trochę przeszkadza). Ale gdzież dzisiaj — w dobie funkcjonalizmów, technokracyj i śmiertelnej powagi — znaleźć taki jak Izba Lordów bajeczny wybieg ku zabawie, ku marzeniom, ku rozmaitym Kopciuszkom, ku dobrotliwym i świadomym paradoksom? Już mniejsza o takie od dawna znane sytuacje, jak to, że jeden z najbogatszych Anglików, duke of Norfolk, bierze z powagą bodaj funta rocznie za funkcję, którą w Izbie Lordów jego rodzina sprawuje od XV wieku; można by cytować takie obyczaje na kopy; ale wystarczy przypomnieć trzy ostatnie wydarzenia. Pierwsze, to historia owego nieszczęsnego posła Labour Party do Izby Gmin, który nagle — po śmierci jakiegoś krewnego — został lordem, co automatycznie pozbawia go prawa do zasiadania w poselskich ławach i szansy na stanowisko w przyszłym labourzystowskim rządzie. Biedny lord walczył jak lew o prawo do nieprzyjęcia tytułu; nie wiem, czy i jak się jego walka skończyła — ale morał z tej historii piękny: awans społeczny nie zawsze przynosi szczęście. Historia druga, o której ostatnio donosiła prasa: ów zamiatacz ulic, co raptem został lordem. Niezupełnie historia małego Cedryka Fauntleroy, bo zamiatacz jest w leciech — ale komentarze jego równie są świetne, jak komentarze nowojorskich przyjaciół „małego lorda". Nowy członek izby wyższej powiedział najpierw, że nie skorzysta, bo bardzo ceni swój fach, który zostawia mu sporo wolnego czasu na przytulną wegetację przed ekranem telewizji. Potem jednak namyślił się i oznajmił, że owszem, że skorzysta i wśród lordów zasiądzie, bo był kiedyś w obcych krajach i chętnie weźmie udział w debacie nad brytyjską polityką zagraniczną. Może właśnie jego głos będzie głosem jeśli nie politycznego doświadczenia, to rozsądku? Jakież możliwości otwiera taki niemal loteryjny nabór do dostojnego grona parów!

Trzecia wreszcie historia, to opinia o Izbie Lordów Wogana Phillipsa, byłego komunistycznego kandydata do Izby Gmin, od niedawna zrządzeniem losu lorda Milford. Ze swej rezydencji Colesborne, w Gloucestershire, lord ogłosił na temat swych konfratrów taki komunikat: „Izba Lordów nie jest ani obieralna ani reprezentatywna. Stanowi okop reakcji i narzędzie sabotażu wszelkich działań postępowych. Ta antydemokratyczna instytucja została już zlikwidowana w innych demokracjach". *Good Lord,* jak mówią Anglicy.

Jacek Woźniakowski

SOMMAIRE

STEFAN SAWICKI: „Verbum", la revue catholique d'avant la guerre et ses collaborateurs 645

ABBÉ LESZEK KUC, ABBÉ ANDRZEJ ZUBERBIER: Sur la théologie et son language 663

STANISŁAW GRYGIEL: L'homme, Dieu et le Mystère . . . 679

KARL RAHNER: Réflexions sur l'obéissance („Stimmer der Zeit", III, 1956) 692

THOMAS MERTON: *Seven Storey Mountain* (chapitre VII-suite), traduit par Maria Morstin-Górska 710

Chronique

am: Compte-rendu des livres: Fritz van der Meer, *Augustine The Bishop,* London-New York 1962, Sheed and Ward; Walter Nigg, *The Heretics,* New York 1962, Knopf Books; George H. Dunne, SJ., *Generation of Giants,* Notre Dame (USA) 1962, University of Notre Dame Press; Lucien Jerphagnon, *Caractère de Pascal,* Paris 1962, PUF; Maisie Ward, *Caryll Houselander,* London-New York 1962, Sheed and Ward 732

S. JÓZEFA ZDYBICKA: Compte-rendu du livre de Albert Krąpiec: *Dlaczego zło?*, Biblioteka „Więzi", 1962 („Le problème du mal") 739

JACEK WOŹNIAKOWSKI: Actualités 751

POUR OBTENIR NOTRE BULLETIN EN LANGUE FRANÇAISE
CONTENANT LE RÉSUMÉ DES PRINCIPAUX ARTICLES
VEUILEZ VOUS ADRESSER À LA:
RÉDACTION DU MENSUEL **„ZNAK", Cracovie, 5, rue Sienna, POLOGNE**

TREŚĆ ZESZYTU

STEFAN SAWICKI: „VERBUM" — PISMO I ŚRODOWISKO 645
Ks. LESZEK KUC, Ks. ANDRZEJ ZUBERBIER: O TEOLOGII I JEJ JĘZYKU 679
STANISŁAW GRYGIEL: CZŁOWIEK, BÓG I TAJEMNICA 679
KARL RAHNER: REFLEKSJE O POSŁUSZEŃSTWIE 692
THOMAS MERTON: AUTOBIOGRAFIA (rozdz. VIII 3—5) — tłum. Maria Morstin-Górska . . . 710

ZDARZENIA — KSIĄŻKI — LUDZIE

mg: Wśród książek 732
S. J. Zdybicka: Wierność skomplikowanej rzeczywistości 739
Jacek Woźniakowski: Zapiski na marginesach . . . 751

Cena zł 12.—

IN HOC

SIGNO

VINCES